CARLA CORDUA

EXPLICACIÓN SUCINTA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL



EDITORIAL TEMIS
Santa Fe de Bogotá
1992

ISBN 84-8272-530-0

Hecho el depósito que exige la ley.
Impreso en Talleres Gráficos Nomos.
Carrera 39 B, núm. 17-98, Santa Fe de Bogotá.

PRÓLOGO

El propósito de este libro es ayudar al lector de habla española en el estudio de los *Fundamentos de la filosofía del derecho* de HEGEL. Trata, en primer lugar, de hacer más accesible el texto de esta obra —que es difícil también para quien domina el alemán— sin pretender sustituirlo. Contiene una paráfrasis de la versión de 1821, que es, al mismo tiempo, una selección de sus principales asuntos. Hemos insertado breves explicaciones de la terminología usada por el filósofo, alguna orientación sobre los problemas que se discuten e indicaciones sobre la conexión entre los principales asuntos expuestos. Este libro está destinado a usarse en estrecha relación con el texto de HEGEL, ya sea en el original, ya sea en una de sus versiones en castellano.

Se han conservado los títulos originales de las partes y las secciones de la obra de HEGEL; y a los parágrafos numerados en que está dividida en último término, les hemos dado títulos que orientan sobre su contenido principal. Hemos agregado un *índice de parágrafos*, que contiene la totalidad de los títulos, con el fin de facilitar la ubicación de las diferentes cuestiones discutidas en la obra. El prefacio de HEGEL se analiza por temas, cada uno de los cuales se explica separadamente. Esta es la única parte de la obra que presentamos reconstruida y no meramente parafraseada, condensada y explicada.

La versión castellana del texto hegeliano aspira a ser clara y a la vez concisa. Se dirige a lectores que todavía no conocen bien a HEGEL y no dominan aún el alemán. El procedimiento para hacer accesible el texto de HEGEL es el producto de una prolongada experiencia de enseñar los *Fundamentos de la filosofía del derecho* a estudiantes universitarios en Chile y en Puerto Rico. A lo largo de la redacción del presente libro he consultado innumerables veces las dos traducciones españolas del texto de HEGEL que usaban mis estudiantes. Me refiero a las versiones de Eduardo Vásquez y de J. L. Vermal. Ambas me han sugerido soluciones a problemas planteados por el modo de expresarse de HEGEL y ocasionalmente he adoptado en mi texto su manera de traducir un término o un giro de lenguaje. Pero, aunque estoy muy agradecida por la ayuda que estas dos traducciones me han prestado, debo decir que no me he guiado sino por el original alemán.

Deseo agradecer a la Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico y a su Departamento de Filosofía el constante apoyo y la ayuda que me han dado durante la redacción del presente libro. Roberto Torretti me persuadió, cuando comenzaba este trabajo, que me iniciara en las "artes" de la computación. Se lo agradezco mucho, pues habría sido difícil terminarlo sin la facilidad para arrepentirse, corregir, y volver a arrepentirse, que ellas ofrecen.

Isla Verde, julio de 1990.

PREFACIO

El *Prefacio* de los *Elementos de filosofía del derecho* (iii-xxiv) trata, en lo principal, de los siguientes cuatro asuntos: 1. De la publicación del presente libro (iii, iv, xxi). 2. De la ciencia filosófica expuesta en él (iv-vii, xiv-xvi, xviii-xxiv). 3. De las opiniones vigentes sobre el Estado, la filosofía, el conocimiento en general, la razón, y el valor de la actualidad en general (xi-xxi). 4. Del verdadero valor y alcance de la razón (xii, xvii, xix-xxiii). En seguida presentamos brevemente estos temas según los plantea el prefacio. (Los números romanos pequeños remiten a las páginas de la edición original).

1. Estos *Elementos de la filosofía del derecho* se publican para servir de guía a los estudiantes de las lecciones de *Filosofía del derecho* de HEGEL. Contienen una exposición más amplia y sistemática de los conceptos fundamentales de esta disciplina que la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), que solía prestar ese servicio. Se entrega este libro a la imprenta y, con ello, a un público más vasto, para ampliar las "Observaciones" destinadas a clarificar las partes más abstractas de la exposición. En ellas se discuten asuntos afines, opiniones concurrentes o distintas de las del autor e ideas corrientes relativas al contenido de los parágrafos; la extensión que estas observaciones han alcanzado ahora tal vez prive al libro del estilo del compendio. En cualquier caso estos *Elementos* difieren de los compendios tradicionales por su método, que aquí es lo principal. La exposición filosófica progresa de una materia a otra, y demuestra científicamente sus tesis, de un modo que difiere esencialmente del de otras disciplinas. En este libro se presupone esta manera especulativa del conocimiento.

El tema de la obra es la ciencia del Estado, la cual se ocupa de concebirlo como algo intrínsecamente racional y de exponer este concepto. Como el tema es tratado filosóficamente se evitará, a toda costa, construir un Estado como debiera ser pues la filosofía piensa lo que es actual y presente y no ha de dedicarse a establecer ningún más allá.

2. Una disciplina filosófica se expone teniendo en cuenta la naturaleza del conocimiento especulativo, que ha sido explicada detalladamente en la *Ciencia de la lógica*. Estos *Elementos* presuponen aquella explicación y no contienen, por eso, más que alguna justificación somera del método científico y su procedimiento demostrativo. Más aún, todo este libro está fundado sobre la lógica y organizado de acuerdo con ella; por eso el autor espera que sea comprendido y juzgado principalmente desde este ángulo. Pues lo que está en juego aquí es la ciencia filosófica y en esta el contenido está íntimamente ligado a la forma.

niega que la razón pueda conocer al universo ético y también le niega toda fuerza y eficacia a la razón en el acontecer social, político e histórico. En esta esfera, se cree, la verdad no es más que un problema, una creencia que estimula a todos a ventilar sus opiniones como si estuvieran bien informados por el solo hecho de existir. Esta exacerbación de la vanidad opinante ha provocado el descrédito y el desprecio de la filosofía. Todos, como Dios los echó al mundo, dicen saber lo que es la filosofía; a ningún otro arte o ciencia se lo desdeña tanto como para llegar a pretender que se lo domina sin haberlo aprendido.

Por otra parte, lo que hemos visto producir a la filosofía más moderna sobre el Estado no ha hecho más que alentar la participación de los que tienen ganas de hablar sin tener nada que decir. Así todos se han llegado a sentir en posesión de la filosofía. Esta mal llamada filosofía ha acabado declarando, por lo demás, que la verdad es incognoscible y que lo verdadero acerca del Estado, el gobierno y la Constitución es lo que cada cual lleva en su corazón, lo que nace de su disposición anímica y de su entusiasmo. En particular a la juventud le han inculcado que hasta la ciencia es cosa de inspiración. Uno de los profetas de esta superficialidad ha sido J. F. Fries, que en vez de ver a la ciencia como el desarrollo del pensamiento y del concepto, la quiere fundar sobre la percepción inmediata y la imaginación; que en vez de apreciar la rica articulación de la vida ética, la arquitectónica de su racionalidad, que hace del Estado un todo de partes diferenciadas, cada una con sus derechos y funciones, quiere convertir esta construcción refinada en la masa indistinta "del corazón, la amistad y el entusiasmo". Estas personas creen poder reemplazar al trabajo de la razón y su entendimiento, que tiene varios milenios, con la receta del sentimiento. Pero el hombre no puede, sin perderse, desdeñar lo mejor que tiene, que son la razón y la ciencia.

El síntoma más claro de la situación cultural que denunciamos es el odio a la ley. Tanto el derecho como la eticidad se han dado la forma racional que tienen mediante el pensamiento y se conocen pensando. El sentimiento que desea permitírselo todo caprichosamente ve en la ley aquello que le es más hostil. Lo justo como deber y como ley le parece letra muerta, una cadena para la libertad, que para él reside en la particularidad arbitraria. En lo que atañe al derecho y al deber, a la eticidad en general, la superficialidad dominante hoy conduce rápidamente a la posición de los sofistas, que conocemos a través de Platón. Según los principios de estos lo justo está ligado a los fines y las opiniones subjetivas, al sentimiento y la convicción particular de cada uno. Estos principios llevan a la destrucción tanto de la conciencia virtuosa, del amor y el derecho entre personas privadas como a la del orden público y las leyes del Estado.

El ataque contra la filosofía y el desprecio de la misma está presente hoy en todas partes; viene tanto de las ciencias positivas como de la edificación religiosa y de varias formas de literatura, a las que la filosofía se les ha vuelto algo completamente ajeno y que ellas dan por liquidado. A través de la filo-

sofía como conocimiento de la verdad quieren atacar, una y otra vez, incansablemente, a la razón. Más que nada les preocupa nivelar todas las cosas; quieren conseguir que los conceptos de verdad, las leyes de la eticidad, no sean más que otras tantas opiniones y creencias subjetivas. Todo debe tener igual rango y dignidad.

4. El hombre provoca su propia ruina cuando desprecia y niega lo que tiene de mejor, que son la razón y el conocimiento. En la preparación de tal ruina trabajan juntos hoy muchos sectores de la opinión y hasta algunos mal llamados filósofos. El desprecio y la negación de la razón se presenta bajo varias apariencias, como ser, el escepticismo, el subjetivismo, el libertarismo anárquico, el particularismo egoísta. Estas son reacciones odiosas frente a las diversas formas de presencia y validez de la razón en nuestro tiempo. Precisamente porque la razón está vigente aquí y ahora se la puede negar y porque se manifiesta patentemente en su poder y alcance universales se puede tratar de desvalorizarla y empequeñecerla. Si los nuestros fueran de veras tiempos carentes de racionalidad ni la negación ni el desprecio de la razón serían posibles y no encontrarían tampoco a nadie interesado en practicarlos.

La verdadera filosofía, por el contrario, tiene a la razón presente como su principal presuposición, primero, y como su contenido pensado, luego. "La filosofía [es] la ciencia de la razón en cuanto es en ella que la razón se torna consciente de ser todo lo que es". En efecto, la filosofía parte del supuesto que tanto el universo espiritual como el natural son racionales y que solo en cuanto tales pueden ser conocidos en su verdad. La verdad que se puede conocer filosóficamente depende de la actualidad de los objetos, esto es, de su concepto en cuanto este se ha hecho una existencia adecuada en el mundo. En castellano usamos una de las acepciones de *verdad* para esta relación entre el concepto y la existencia presente que HEGEL designa como *actualidad*. Así, por ejemplo, *Pedro es un verdadero amigo* quiere decir: el concepto de amistad está entero presente y vivo en la persona y conducta de Pedro. Lo mismo vale para *oro verdadero*, para *verdaderamente desastroso* y para *amar de veras*.

La filosofía conoce al concepto precisamente cuando este se hace actual o se encuentra presente en el mundo en una existencia que ni lo deforma ni lo disminuye. Pero no todas las existencias ni todos los aspectos de las cosas que hay en el mundo son ocasiones o lugares de manifestación adecuados del concepto. La ciencia filosófica no explora la exterioridad como tal, o la rica realidad contingente de las cosas. PLATÓN no debió haberles aconsejado a las nodrizas en la *República* que tuvieran a los niños todo el tiempo en sus brazos y que los mecieran sin cesar. Libros como la *República* y como estos *Elementos*, que están dedicados a la ciencia filosófica del Estado y son ensayos de concebir y presentar al Estado como algo intrínsecamente racional, no deben entrar en detalles impertinentes que bien puede ser que floten alrededor de la actualidad del concepto pero que no forman parte de esta. HEGEL

distingue tajantemente entre *actualidad* y *realidad*; solo la primera tiene que ver con el concepto o la racionalidad mientras que la otra es relativa a la exterioridad natural, que frecuentemente carece de necesidad y de la determinación universal indispensable para poder ser pensada. De manera que la racionalidad de la filosofía, que es un mero presupuesto de la misma en el punto de partida, se convierte luego en algo más complejo, en la fusión de la racionalidad del método de la ciencia con la racionalidad que el pensamiento filosófico conoce en su objeto, que en estos *Elementos*, es el Estado moderno efectivamente existente en ese tiempo en Europa.

Racional se dice, de preferencia, de los conjuntos complejos, internamente diversos, que se conocen a sí mismos, se determinan mediante el pensamiento y cuyas determinaciones universales los hacen cognoscibles para otros seres pensantes. Los todos racionales están compuestos de tal modo que no pierden su unidad a pesar de abrazar muchas diferencias dentro de sí. "La razón... una totalidad que se desarrolla en sí misma" (XIX, 389; cf. I, 45). Desarrollo significa, necesariamente, cambio, diferencias. Estas diferencias internas de lo racional son funcionales pues lo racional es siempre también una actividad que se produce continuamente además de ser un sistema relativamente autónomo de diferencias organizadas.

La organización descrita como racional es el producto de un largo proceso de maduración durante el cual el sistema total o universal en desarrollo se ha hecho, primero, consciente de sí y de lo otro. El Estado moderno, un caso de racionalidad en el sentido descrito, es el producto de muchos milenios. A partir de la autoconciencia comienza el proceso que le interesa a la filosofía del derecho, cuyo objeto, la vida social y política, tiene en la autoconciencia al elemento en el cual se produce, esto es, tiene en ella una condición previa. En este elemento, que no es parte de la racionalidad natural, surge el conocimiento en sentido estricto, que es la captación, mediante el concepto, de las determinaciones universales del objeto. Universalidad y determinidad, estos dos rasgos necesarios de todo lo racional, solo pueden ser establecidos por el pensamiento autoconsciente. Fuera del medio del pensamiento carecen de sentido.

HEGEL admite grados de racionalidad que se revelan, luego, como etapas del desarrollo de la razón concreta. La diferencia gradual de más vasto alcance es la que separa a la naturaleza del espíritu. Aunque "la razón es el fundamento sustancial tanto de la conciencia como de lo externo y natural" (XI, 549), la racionalidad de la naturaleza es relativamente deficiente. Tal deficiencia se da a conocer, por ejemplo, en que la razón natural es encontrada por el pensamiento que la conoce, que es diverso de ella y se mantiene separado de sus objetos; en la existencia natural, además, la razón coexiste con el azar y la universalidad meramente implícita. En el medio de la autoconciencia, en cambio, desaparece la alteridad de objeto externo y sujeto pensante para sí. La autoconciencia que se conoce en vez de ser conocida por otro, como la *naturaleza, es ya la razón misma* (X, § 437); *aquí nada es meramente* dado

sino producto de una actividad que se determina conociéndose, y que se hace, por este medio, absolutamente universal. El conocimiento desde fuera no afecta en nada a la naturaleza; la deja, más bien, como estaba. Pero el conocimiento que la conciencia adquiere de sí la cambia profundamente; ella es ahora ese conocimiento y forma con él un todo autónomo.

HEGEL encuentra un buen ejemplo de racionalidad espiritual en el Estado moderno. La riqueza e intensidad de la vida humana en él no tienen precedente en la historia: aquí se combinan la libertad individual con el imperio de la ley, la firmeza de las instituciones éticas universales con la disponibilidad de espacios libres para la arbitrariedad y el capricho, la autonomía de las naciones con la posibilidad de regular las relaciones internacionales por tratados acordados libremente por ellas. HEGEL usa de preferencia dos metáforas para ilustrar su concepto de la racionalidad del Estado moderno: este, aunque primordialmente una actividad espiritual, es, por varias razones, *como* un organismo. Tiene la capacidad de reunir lo diverso en una unidad original que asimila tal diversidad para enriquecerse con ella y se sobrepone a los conflictos internos y las contradicciones que la conservación de la variedad trae consigo. El organismo vivo tiene ya mucho en común con la idea en la que los elementos de la variedad se han compenetrado completamente unos con otros y han eliminado la exterioridad mutua entre ellos; por eso el organismo, a pesar de no ser más que un ente biológico, constituye un término de comparación con realidades espirituales en las que predomina esta misma relación ideal del todo con las partes y de las partes entre ellas.

La otra representación metafórica del Estado, además del organismo, es la obra arquitectónica, estructurada también de manera que en ella se juntan elementos que era improbable que llegaran a formar una unidad en sentido eminente. La estructura arquitectónica coordina la utilidad con el arte, la corporeidad espacial con la expresión de ideas, sentimientos y aspiraciones humanas. La diversidad de los materiales que la componen está exitosamente sometida a la unidad funcional y estética de la obra; todas las diferencias, en suma, están desrealizadas o idealizadas en cuanto solo sirven para darle plenitud y enriquecer a la unidad, nunca para molestarla o sacrificarla. Esta misma idealidad de las partes, que ya no valen como entes independientes o siquiera concebibles fuera del todo, tienen los elementos integrantes del Estado moderno, según HEGEL. El Estado está ricamente articulado por dentro; "la arquitectónica de su racionalidad (consiste) en la diferenciación bien determinada de las diversas esferas de la vida pública y de sus respectivos derechos y en que cada pilar, cada arco y arbotante están sujetos a una estricta medida para que produzcan la fuerza del conjunto a través de la armonía de sus miembros..." (xii).

La existencia de lo racional en el tiempo se puede y se debe considerar desde varias perspectivas. Por una parte lo racional no es nunca inmediato sino un resultado tardío, múltiplemente mediado, de un proceso que, pasando a través de muchas y diferentes etapas, da lugar a que madure lo que acabará

teniendo la complejidad que acabamos de describir. Por otro lado, sin embargo, lo racional es ahora, está presente y manifiesto aquí. La diferencia entre estas dos perspectivas no es fácil de captar y de justificar brevemente, como conviene en este lugar. Tal vez una analogía permita aproximarse al sentido de HEGEL cuando sostiene que la racionalidad está, en un respecto, llegando a ser, pero en otro respecto, es actual. Podemos decir sin contradicción, parece, que el mundo está llegando a ser en el proceso universal y, a la vez, que ya está todo aquí con nosotros. Que el mundo tenga posibilidades no efectuadas aún, esto es, un futuro, no impide que sea una realidad con la que, en otro sentido, contamos. El pensamiento opera con estas diferencias internas de perspectiva y según HEGEL, se mueve y enriquece paulatinamente gracias a ellas. En otra parte explica HEGEL el caso del individuo en desarrollo (PhdG, 287-8) en términos comparables a los usados aquí para la razón: "El individuo no puede saber lo que es antes de haberse hecho actual mediante la acción". Para que la acción sirva al fin, sin embargo, este tiene que estar presente ya antes de haberse actualizado. La meta presupone al proceso y este a la meta. El agente parece encontrarse en un círculo en que cada momento de la acción presupone a los otros y es presupuesto por ellos. Para el caso del individuo, entonces, "su esencia y naturaleza implícita son a la propia vez comienzo, medio y final".

De la razón más que de otras cosas se debe decir que es actual siempre aunque siempre esté en desarrollo pues de otro modo el pensamiento, cuyo trabajo es el concepto, queda vacante y desaparece: "la creencia en la razón rige a la consideración filosófica..." (XI, 34, 35, 37-88). Para que haya algo que pensar tiene que haber existencias que realizan a sus respectivos conceptos, o actualidad de lo racional. A propósito de tales existencias es que se conoce al concepto y solo a propósito de ellas. Las presuposiciones del pensar están íntimamente ligadas a la filosofía como tarea del filósofo, a su determinación práctica de establecer la verdad. Al hacer historia de la filosofía, dice HEGEL, "hay que ser partidista, presuponer algo, tener un propósito; y este propósito es el pensamiento puro y libre". (Einl. 135). Lo que está en juego cuando se discute la posibilidad de la filosofía, entonces, es tanto la posibilidad de llevar a cabo la tarea adoptada como la del pensamiento humano en general. HEGEL lo explica claramente en su crítica de la situación espiritual de su tiempo: la verdadera filosofía se opone a la negación del pensamiento y de la ciencia, y no, por ejemplo, al error parcial o a la mera diferencia entre una filosofía mejor y otra menos adecuada. La única filosofía posible afirma entonces que el desarrollo de la razón la tiene a ella misma tanto de presupuesto y de ley del devenir, como de causa final. Si el devenir de la razón, por ejemplo, no fuera racional él mismo, no conduciría a su propósito final. De modo que en este proceso, pensándolo desde el punto de vista de su contenido y su dirección, su orden y necesidad, se puede ver a la razón misma aunque el movimiento no haya llegado a su término. La razón misma se manifiesta, en cada caso, como razón configurada de acuerdo con el momento de la

manifestación. La filosofía es hija de su tiempo. Si el momento es el del concepto, sin embargo, la configuración se llama actualidad, o coincidencia del contenido sustancial con la existencia. Una vez que el pensamiento reúne a la existencia y al concepto el proceso en el cual se produce la manifestación queda degradado a la condición de mero medio. El tiempo queda captado por el concepto.

La tesis principal del *Prefacio* dice que todo lo racional es actual y todo lo actual, racional. Ella se refiere solo indirectamente al Estado; está destinada en primer lugar, más bien, a definir el carácter de la filosofía. Esta, a diferencia de la opinión que desdeña al tiempo presente y niega la razón, parte del supuesto que la razón es ahora y que lo que hay aquí es racional. El *Prefacio* deja a cargo del libro en su conjunto la tarea de demostrar la verdad y fecundidad de tal supuesto. Indirectamente, sin embargo, la tesis de la racionalidad de lo actual se refiere también al Estado pues, tal como el número 2 establece la idea de ciencia filosófica, los objetos de la filosofía tienen el mismo carácter que el pensamiento filosófico. Son universales y necesarios para la propia filosofía. El estado moderno no podría ser conocido por la filosofía si no poseyese una existencia determinada de parte en parte por el pensamiento y la universalidad, que son condiciones generales de la cognoscibilidad especulativa. Si hay una filosofía del Estado que lo conoce como es, este tiene que ser racional y actual. Al final de estos *Elementos*, entonces, el supuesto de la filosofía acerca de la racionalidad de lo actual y la actualidad de lo racional debiera haberse transformado en una teoría del Estado que transforme al supuesto en saber de la actualidad.

A HEGEL se le ha atribuido la noción de que la existencia jurídica, moral y ético-política de los hombres es cabalmente cognoscible. Se suele ligar esta noción a la tesis sobre la racionalidad de lo actual que acabamos de discutir. En contraste con ARISTÓTELES, se dice, quien estaba convencido que el elemento de la actividad y la vida práctica no podía ser conocido más que hasta cierto punto, con un saber carente de necesidad y verdadera universalidad, HEGEL habría reclamado la inteligibilidad exhaustiva de la vida social y sus instituciones. Creo que esta interpretación de HEGEL es errónea y que su falsedad proviene de una incomprensión del distingo hegeliano entre actualidad y realidad. Aunque es verdad que HEGEL concibe la limitación del conocimiento práctico de otro modo que ARISTÓTELES, no es correcto atribuirle un concepto de lo práctico, o más específicamente del Estado, según el cual la filosofía puede y debe conocerlo cabalmente. Ya vimos en el número 2 que el saber de la filosofía es saber esencial y no de la realidad tal como ella se manifiesta a la conciencia. La representación, por ejemplo, cae fuera de la esfera del pensamiento y esta es precisamente la forma ordinaria de la experiencia. De manera que lo inesencial, las apariencias, lo debido al azar, las consecuencias de la arbitrariedad, entre otras cosas, son ajenas al objeto de la filosofía. Estos factores existen no solo en la naturaleza sino también en la historia y en la sociedad humana. Muchas son las cosas que la filosofía deja, deliberadamente, de lado, y otras

muchas las que se le sustraen porque carecen de los caracteres de los que depende la pensabilidad; otras, finalmente, se le escapan porque no se han actualizado aún. Nada menos que todo el futuro es inaccesible al conocimiento filosófico por ser aquello que carece de toda configuración (XVIII,105,129); si el presente fuera conocido exhaustivamente, sin embargo, el futuro estaría, de alguna manera, prediseñado en él y manifiesto en la racionalidad propia de tal diseño. La filosofía afirma, es cierto, ser la forma más alta de la verdad en el presente (Einl. 38-40), pero no cree ser la forma final de la misma. Ninguna filosofía, sostiene HEGEL, puede decir que ella representa la posición final que el pensamiento puede alcanzar (Einl. 129). Si comete el error de creer que ella ha establecido ya la verdad final y definitiva, será refutada (Einl. 125-133) por la filosofía del futuro, la cual reducirá este error pasado a su condición de momento subordinado de la historia.

ÍNDICE GENERAL

PÁG.

DERECHO NATURAL Y CIENCIA DEL ESTADO

INTRODUCCIÓN

PARTE PRIMERA

EL DERECHO ABSTRACTO

SECCIÓN PRIMERA

LA PROPIEDAD

PÁG.

SECCIÓN SEGUNDA

EL CONTRATO

SECCIÓN TERCERA

LA INJUSTICIA

PARTE SEGUNDA

LA MORALIDAD

PARTE TERCERA

LA ETICIDAD

SECCIÓN PRIMERA

LA FAMILIA

SECCIÓN SEGUNDA

LA SOCIEDAD CIVIL

SECCIÓN TERCERA

EL ESTADO

DERECHO NATURAL Y CIENCIA DEL ESTADO

INTRODUCCIÓN

§ 1

El concepto de la filosofía del derecho: §§1 y 2.

El objeto de la *ciencia filosófica del derecho es la idea de derecho* (o de la justicia) y la actualización de esta idea en determinadas existencias reales. ''Idea'' designa a la unidad viviente de una forma y de un contenido. En esta esfera del derecho, que es la de la libertad, el ingrediente formal de la idea es siempre la voluntad; el contenido, en cambio, son ciertos derechos y sujetos de derecho, ciertas leyes e instituciones en los que la voluntad se ha encarnado, dándose una existencia determinada. La idea comprende, entonces, tanto al concepto como a sus varias actualizaciones. Ella constituye, por eso, un objeto concreto, entero, en el que los dos momentos complementarios mencionados se han unido a la manera como están unidos el alma y el cuerpo.

§ 1. Observación

La filosofía no se ocupa de objetos abstractos como son los *meros conceptos* separados de las existencias que les dan *actualidad* o como las existencias apartadas de sus conceptos. Pues lo abstracto, como la filosofía pone en evidencia, es parcial y falso. El asunto de la filosofía son, por eso, las ideas, que son concretas. Solo ellas piensan juntamente a las *existencias* en relación con sus conceptos y permiten conocer a los conceptos en sus *configuraciones* existentes.

§ 2

La ciencia del derecho no es sino *una parte* del sistema *filosófico*. Ella se inicia gracias al resultado de la actividad de otras disciplinas filosóficas; acepta como dado el concepto de derecho o de justicia, el cual será un supuesto no demostrado de la ciencia del derecho. Pero la racionalidad de su asunto, que es la idea de derecho, no la recibe

hecha, sino que tiene que *demostrarla* y *desarrollarla* a partir del concepto recibido. Para pasar de su *punto de partida*, el concepto abstracto de derecho, a la *idea* concreta, que es su asunto, la filosofía del derecho contempla el desarrollo lógico inmanente de su campo de objetos, que comprende tanto al concepto como a las leyes e instituciones jurídicas establecidas. El objeto propio de la ciencia filosófica del derecho es, entonces, el despliegue necesario de la idea de derecho. En cuanto filosófica, una ciencia genera su objeto de acuerdo con la lógica interna del mismo.

§ 2. Observación

Comparación del método filosófico con el método formal de las ciencias positivas en lo relativo al uso de definiciones, silogismos y demostraciones. Para el saber filosófico lo principal no son tales operaciones sino el conocimiento de la lógica del concepto. Para la filosofía un concepto queda definido, demostrado y deducido cuando ella lo ve *resultar* del desarrollo de su asunto, cuando lo genera a partir de la necesidad del proceso objetivo que contempla. Una definición de hombre o de propiedad, por ejemplo, no refleja, generalmente, más que las representaciones de una época, o exhibe la etimología de estas palabras. La ciencia filosófica, en cambio, procede a establecer, primero, la *necesidad interna* y la verdad del concepto. Como puede haber una gran diferencia entre tal *verdad* y la *representación* del concepto, la crítica de las representaciones y el examen del lenguaje presuponen el conocimiento del concepto. Pero más ajeno a la filosofía y a la ciencia que el viejo método formal basado en definiciones y silogismos es el procedimiento que trata a la idea de derecho y a sus determinaciones como *hechos de conciencia*. Los sentimientos, la conciencia inmediata y la subjetividad no son el origen del derecho y no pueden hacer las veces de principios del mismo. Además: ninguna argumentación científica puede fundarse solo sobre hechos. El procedimiento científico de la filosofía lo establece la lógica y la ciencia del derecho ha de presuponerlo.

§ 3

La positividad del derecho

En general, es preciso distinguir entre derecho o justicia y legalidad establecida (cf. §§ 211-214); la ciencia filosófica del derecho piensa estas dos cosas conjuntamente pero hay una ciencia *positiva*, extra filosófica, del derecho que lo considera en su positividad. "Positivo",

en este caso, no se opone a "negativo" sino a "puramente racional" y quiere decir: lo que está establecido y vigente. El derecho es positivo por la *forma* en cuanto está establecido y vigente en cierto Estado. Esta autoridad del derecho es el principio de la ciencia positiva del mismo. También el *contenido* del derecho tiene aspectos positivos que caen fuera del campo de la filosofía. Ellos provienen (*a*) del *carácter nacional* de un pueblo, del grado de su desarrollo *histórico* y de las *circunstancias naturales* en que tal pueblo vive. (*b*) El sistema jurídico tiene que hacer posible la *aplicación* del concepto universal a objetos y casos particulares que poseen una condición peculiar dada *externamente*. Esta operación de subsumir lo externo particular bajo el concepto la efectúa el entendimiento y no es parte del desarrollo del concepto del que se ocupa la filosofía. Otro rasgo de positividad del contenido del derecho reside (*c*) en las disposiciones específicas que permitirán tomar *decisiones* en los tribunales.

§ 3. Observación

A la filosofía solo le interesan los caracteres esenciales del derecho positivo por eso es necesario establecer con precisión hasta qué punto es filosófico el derecho. De la filosofía del derecho no se puede, por ejemplo, derivar un código específico como el que necesita el Estado. Pero esto no quiere decir, por cierto, que el derecho natural o filosófico sea lo contrario del positivo. Aunque tanto la historia como la filosofía estudian el desarrollo de los sistemas jurídicos, no se puede decir que procedan de igual manera y obtengan los mismos resultados. La historia se contenta con el conocimiento de hechos allí donde la filosofía concibe y expone el significado de los mismos. Es preciso distinguir, por tanto, entre el desarrollo histórico o puramente fáctico de las instituciones jurídicas y su desarrollo filosófico en relación con el concepto de justicia: lo que se produce circunstancialmente y parece justificado por determinada situación puede ser completamente injusto e irracional considerado absolutamente. Así, por ejemplo, el derecho de los padres sobre los hijos que se sigue de la patria potestad romana (cf. § 175). Lo fáctico nunca se explica o se justifica por sí; es preciso verlo a la luz del concepto de derecho o de justicia, cuya encarnación pretende ser, para comprender su necesidad y razón. Ninguna circunstancia, sino solo el concepto de derecho, en el que reside la naturaleza verdadera del asunto, puede justificar debidamente una institución legal. Critica el *Manual de historia del derecho romano* (1790) de Gustav von Hugo (1764-1844) por-

que confunde tanto a la génesis histórica de las leyes como al razonamiento abstracto de ciertos juristas con la justificación racional del derecho que la filosofía deriva del concepto de justicia. La filosofía del derecho debe ser una síntesis de las escuelas racionalista e histórica de esta disciplina. Tal síntesis corregirá la parcialidad y las debilidades teóricas de estas dos tradiciones del pensamiento jurídico. Los racionalistas negaron el elemento positivo del derecho y los representantes de la escuela histórica, el racional. La filosofía del derecho debe pensar a la existencia y al concepto juntos, como unidad concreta.

§ 4

La voluntad libre: §§ 4-28

El derecho es cosa *espiritual*: tiene que ver con la conciencia y el pensamiento que se tornan prácticos y se hacen valer en el espacio y en el tiempo adecuando las cosas a los fines de la *voluntad*. Más específicamente, el derecho es, en el ámbito del espíritu, una manifestación de la voluntad pensante libre. Las ideas y las instituciones del derecho proceden del querer consciente, inteligente y libre de los hombres. La libertad que se conoce y se quiere constituye el contenido sustancial y el propósito último de ese conjunto de existencias reales que se conoce como el sistema jurídico. De manera que el sistema jurídico es la realización de la libertad; la voluntad libre se ha convertido en un mundo existente del espíritu, en una segunda naturaleza del hombre.

§ 4. Observación

Las definiciones de voluntad y de libertad y también la prueba de que la voluntad es libre no pueden resultar más que de la exposición de todo el sistema de la filosofía. Recurrir a la psicología empírica y a una definición de libertad basada en una *representación* cualquiera de la misma es inútil para el conocimiento filosófico de la voluntad y la libertad. Es preferible aceptar la libertad como un *hecho* de conciencia y simplemente creer en ella en vista de que los métodos tradicionales son inconducentes para demostrarla. Para representarse a la voluntad cada cual puede recurrir, por lo demás, a su propia conciencia de sí. Sabemos que está en nuestro poder abstraer de los contenidos de conciencia que tenemos y también darnos los que no tenemos; cualquier contenido puede convertirse en una determinación de nuestra conciencia y todos ellos pueden ser negados en cuanto tales contenidos. Esta capaci-

dad de autodeterminación nos permite representarnos provisoriamente a la voluntad mientras no dispongamos todavía del concepto de la misma. Lo que se presupone al proceder de este modo es que el *espíritu* es, inicialmente, *inteligencia* y que, al desarrollarse, pasa por las etapas del *sentimiento* y la *representación* hasta llegar a hacerse *pensamiento* (Enz § 444). Tal es el camino a través del cual el espíritu se produce como voluntad o como espíritu práctico. La voluntad es, pues, un modo peculiar de pensamiento capaz de volverse práctico y de convertirse en existencias espacio-temporales.

§ 5

Los tres elementos de la voluntad son la universalidad, la particularidad y la singularidad o individualidad: §§ 5-7

Tener voluntad quiere decir, en general, ponerse como un universal existente, como un yo que lo refiere todo a sí mismo y puede, también, negarlo todo. El hombre se establece y se define en vista de un propósito suyo; podrá, más adelante, abandonar ese propósito pero él ya no dejará de ser el mismo, el *universal indeterminado* que toma y deja sus fines libremente. Todo contenido determinado que encuentro en mi conciencia y que proviene de la naturaleza, de las necesidades, de la vida impulsiva o apetitiva o de cualquier otro origen, lo puedo descartar y restablezco así al yo vacío de todo contenido. Esta posibilidad se la debo a la voluntad, o, mejor, al elemento de la *pura indeterminación* en la voluntad; gracias a él, el yo es reflexivo, o capaz de autorreferencia, aun cuando excluye toda determinación dada. Este elemento de la *absoluta abstracción* es la *universalidad* de la voluntad, o su generalidad; pues ella posee, tal como el pensamiento, los tres modos lógicos de la universalidad, la particularidad y la singularidad. El yo que, gracias a la voluntad, abstrae de todo se deshace con ello de los límites que le vienen del carácter determinado de sus objetos. Así accede a una infinitud, o carencia de límites, propia de lo que no tiene contenido alguno. En esto consiste su universalidad o generalidad vacía.

§ 5. Observación

No se puede separar a la voluntad del pensamiento y convertirlos en dos *facultades* diversas y separadas. El pensamiento, en particular, no debe ser considerado desventajoso para la voluntad, en especial

para la buena voluntad. La posibilidad de abstraer y de huir de todo contenido dado, que reside en la voluntad, es representada a veces como libertad; pero, en verdad, ella no coincide más que con la libertad negativa o del entendimiento. Encontramos configuraciones de esta libertad vacía, por ejemplo, en el fanatismo religioso y político. La pasión de la pura contemplación en el hinduismo y el entusiasmo por suprimir lo establecido en cierta sociedad, pertenecen a este género de libertad. La voluntad negativa solo siente su existencia cuando destruye algo. Tal vez le parece que quiere algo determinado pero no es así. En verdad no logra avenirse con el elemento de particularidad propio de cualquier orden real o causa específica, no consigue aceptarlo como es.

§ 6

La universalidad de la voluntad es un ingrediente de la libertad pero no toda la libertad. Su momento contrapuesto, la particularidad, también forma parte de ella. No es suficiente que yo pueda pensar o querer cualquier cosa; también tengo que poder pensar y querer *algo determinado*. El yo capaz de abstracción (§ 5) pasa de la indeterminación carente de diferencias a la *diferenciación* mediante las *determinaciones* del objeto que se da; este objeto es su contenido determinado. Con ello se hace voluntad particular finita existente. La voluntad consiste, entonces, no solo en poderse sustraer a las cosas y al mundo, sino también y al propio tiempo, en querer algo especial. Eso que la voluntad quiere la *define a ella misma* como voluntad particular *existente*. Este segundo momento de la voluntad es el de la *finitud* del yo, el de la *particularidad* de la voluntad ligada a algo suyo propio.

§ 6. Observación

El momento de la *determinación*, en el cual la voluntad se particulariza, es tan *negativo* como el de la abstracción (§ 5), pues consiste en suspender, negándola, a la negatividad vacía del yo que se ha privado de todo contenido. La operación de *afirmar* una determinación particular ya está contenida en el primer movimiento reflexivo de retirada del pensamiento en sí, como en general lo particular está contenido en lo universal. Los dualistas son incapaces de concebir filosóficamente las relaciones entre lo finito y lo infinito pues se limitan a separar a lo infinito de lo finito sin volverlos a reunir. Las filosofías de Fichte y de Kant, en cambio, proponen distinguir y definir estos dos momentos

de la infinitud vacía y de la finitud particularizante; pero cometen el error de concebir a la primera, la infinitud universal (el yo de FICHTE), de modo puramente positivo. Según esto, el pensamiento como tal, aparte de lo que le confiere una existencia finita cualificada, es tenido por verdadero. Este planteamiento tiene como consecuencia que lo que limita al pensamiento y constituye su particularidad ha de ser un agregado posterior y ajeno al pensamiento mismo y no un movimiento negativo suyo. Por eso es que la filosofía especulativa, para resolver el problema de las relaciones entre lo *finito* y lo *infinito*, debe proceder ahora a concebir la *negatividad* inmanente al pensamiento, la negatividad del *yo* y de la voluntad.

§ 7

La voluntad resulta de las dos operaciones de la negatividad que acabamos de presentar: es la unidad de la abstracción *universal* y la determinación *particularizante*. El yo se retira a su generalidad abstracta; lo hace negando toda particularidad; luego procede a negarse como tal abstracción, o se altera, dándose un contenido que lo *limita y singulariza* pero no lo separa de sí mismo. La voluntad es la síntesis de universalidad y particularidad, o es individualidad. Como es ella misma quien pone el contenido que la determina, la síntesis de lo general y lo particular producida por esta actividad de negar constituye una relación de *auto-determinación*. Como resultado de la negatividad que actúa sobre sí surge una *identidad* que consiste principalmente en una *relación de sí consigo*. La autorrelación es, en efecto, lo decisivo para la identidad de la voluntad; esta resultará, en cambio, en cierto sentido indiferente al contenido que la define por cuanto este no es más que *ideal* o puesto por ella misma, una *posibilidad* suya que ella toma pero a la que, en definitiva, no está en modo alguno atada. En esto, precisamente, reside la libertad de la voluntad: en la medida en que ella está determinada por algo particular no se lo debe más que a sí misma. *Libertad* es autodeterminación, esto es, ni pura indeterminación ni pura determinación sino síntesis de ambas.

§ 7. OBSERVACIÓN

La autoconciencia se sabe universal o capaz de abstraer de todo contenido finito; y también se sabe particular, o en posesión de un objeto, de un fin propio. Tomados independientemente lo universal y lo particular no son, sin embargo, más que abstracciones. Lo concreto

y verdadero es la universalidad que, dándose lo particular como contrario y tornándose reflexiva gracias a ello, se reconcilia con lo finito y le ofrece a este una función en lo infinito. La síntesis de lo universal y lo particular es la *individualidad*, no de acuerdo con la opinión sino filosóficamente concebida. La individualidad concreta o verdadera no es otra cosa, para la filosofía especulativa, que el concepto (Enz §§ 163-165). El concepto es el universal o el todo que retorna en sí mediante su particularización: en cuanto proceso es el origen de toda actividad, de toda vida y de toda conciencia. Pero una explicación del concepto capaz de exhibir estas conexiones suyas debe hacerla la *lógica* o filosofía especulativa pura. Aquí solo cabe agregar que, cuando se habla de universalidad de la voluntad y de su capacidad de autodeterminarse, se parte del supuesto que la voluntad es un *sujeto* o *sustrato*; la *voluntad* no precede, sin embargo, a la actividad de la que resulta. Más bien llega a existir como voluntad cuando se convierte en esta actividad que, vuelta sobre sí, opera como la mediadora de sí misma que siempre retorna en sí.

§ 8

Dos modos de la particularización ulterior de la voluntad: §§ 8-9

Las formas de la voluntad están ligadas a los modos como ella se sigue *particularizando* progresivamente (§ 6). La voluntad es particular en relación con sus propósitos, con lo que quiere. Los dos primeros modos son el de la voluntad como autoconciencia o voluntad formal (§ 8) y el de la voluntad que ya tiene un contenido propio de ella (§ 9).

Consideremos primero la *forma* de la autoconciencia. Si lo que determina a la voluntad depende de que ella es lo opuesto a las existencias externas inmediatas, la voluntad queda determinada como mera conciencia de sí misma empeñada en la realización de un propósito. La determinación de la voluntad resulta, en tal caso, de la simple oposición general entre *subjetividad* y *objetividad*: la voluntad *formal* se encuentra con un mundo *dado*. Ella, en tanto individualidad que vuelve sobre sí, es el proceso de *convertir* al *propósito subjetivo* en *objetivo*. Lo efectuará actuando y utilizando un medio adecuado. En esta primera forma, entonces, la voluntad aparece como lo que objetiva lo subjetivo, o realiza el propósito.

Si comparamos la manera como se particulariza la voluntad en el dominio formal de la relación conciencia-objeto con la manera en que una determinación se incorpora al espíritu plenamente desarrollado,

veremos que existe una importante diferencia entre ambos procesos. En el ámbito formal la particularización es formal también; en el concreto, en cambio, la determinación acaba por ser enteramente propia del espíritu y una verdadera parte suya (Enz § 440) cuando este ha alcanzado ya su plenitud. El nivel de la conciencia, por el contrario, no representa más que el de la dualidad estable de lo externo y lo interno, una dualidad que la voluntad está tratando de suprimir en cuanto ella es la actividad de *realizar los propósitos* o *intenciones*. El punto de vista de la conciencia significa, por ello, el momento de la mera mostración o *apariencia de la voluntad*. En lo que sigue no se volverá a tratar de este momento pues el tema que hay que explicar es el de la voluntad efectiva que se hace libre incorporándose exitosamente lo que al comienzo se le opone.

§ 9

Las particularidades de la voluntad pueden estar dadas inmediatamente en ella aparte de toda oposición con cosas existentes. Cuando este es el caso, las determinaciones que particularizan a la voluntad aparecen como propias de ella y constituyen su *contenido*. En estas determinaciones se refleja, para la voluntad misma, su propia singularidad. A la voluntad que posee tal contenido este se le presenta como su *propósito* o *finalidad*. En parte la voluntad tiene su contenido en la representación interior o subjetiva del mismo (voluntad representativa); por otra parte, sin embargo, lo posee como finalidad ya realizada o cumplida gracias a la mediación de la actividad que efectúa lo subjetivo en la objetividad.

§ 10

El punto de partida del desarrollo de la voluntad

El contenido determinado de la voluntad es, inicialmente, *inmediato*; esto quiere decir que tal contenido necesita desarrollarse para que la voluntad ligada a él pueda hacerse verdaderamente libre. Mientras la voluntad persigue una finalidad otra o diferente de ella misma, resulta *libre* para nosotros o implícitamente pero ella no conoce todavía su propia libertad, o no es libre para sí. La libertad consiste en juntarse consigo mediante otro; después de superar la alteridad de lo otro, en retornar a sí. Solo cuando la voluntad llegue a quererse a sí misma, o se tenga como finalidad a sí propia, será plenamente libre. Tal cosa ocurre progresivamente, a medida que el contenido se desarrolla; llegará el momento en que la voluntad se pueda identificar con él, se reconozca como su propio fin. En esta última fase la libertad ya no tiene otro

propósito que la libertad misma. Pero para que la voluntad se convierta en voluntad de libertad ha de pasar por la relación estrecha con lo otro: la libertad se hace mediatamente, o a través de la acción, las obras, el mundo de las cosas no libres.

§ 10. OBSERVACIÓN

La voluntad es natural en su punto de partida; en tanto natural es finita debido a la discrepancia entre lo que ella es implícitamente y lo que es *para sí*. Infinita, por otra parte, no es más que la idea, que reúne estos dos aspectos discrepantes de la voluntad en desarrollo y los eleva a su verdad. Cuando algo es considerado solo como es en sí o implícitamente, y este momento del objeto además existe y constituye una configuración real del mismo, entonces no se lo puede conocer aún en su ser verdadero sino solo en tanto que *existencia* o *apariencia*. La voluntad en el punto de partida de su desarrollo y el derecho abstracto son ejemplos de existencias finitas que contienen esta división que impide que se las pueda conocer en su verdad. En tales existencias finitas se inicia el proceso progresivo que las transformará en voluntad libre y derecho concreto, respectivamente. Pero si en vez de ver a estas configuraciones como meros aspectos o etapas de la idea por cumplirse, se las toma separadamente, como hace el entendimiento, entonces no se las alcanza en su concreción y en su verdad. El entendimiento, que concibe a la voluntad como idéntica con su aspecto implícito o su naturalidad, la entiende como una *facultad* o como una mera *posibilidad*. De esta falsa concepción se deriva que la voluntad no se realizará nunca en plenitud; seguirá siendo facultad de realizar nuevos y nuevos fines pero ella misma no se actualizará. Este concepto erróneo le atribuye a la voluntad la siguiente relación con su contenido o propósito. La voluntad determinada *se aplicaría* a cierta materia que no tiene ninguna relación intrínseca con la libertad. Con la consecuencia de que el querer y la finalidad querida mantienen una separación y discrepancia que los limita a ambos y los ata a la finitud. Esta inteligencia de la voluntad y sus posibilidades es el punto de vista de la finitud que caracteriza al entendimiento abstracto.

§ 11

La voluntad natural o implícita: §§ 11-14

La voluntad *natural* o *inmediata* (libre solo *implícitamente*) encuentra en su seno ciertas determinaciones que la particularizan y que son,

ellas también, *inmediatas* y naturales. Estas finalidades dadas o que se encuentran ahí, se presentan, para empezar, como *instintos, apetitos* e *inclinaciones*. La voluntad está inmediatamente determinada por ellos de manera natural. Aunque este contenido procede, en último término, de la racionalidad de la voluntad y es, por eso, potencialmente racional, no lo es aún actualmente por falta de desarrollo.

En cuanto el contenido instintivo-apetitivo me es dado y se me hace presente de modo inmediato, es *mío para mí*. Pero hay una diferencia entre la forma (de la conciencia, capaz de reflexión) y este contenido (todavía) irracional; debido a tal diferencia, la voluntad particularizada de esta manera es una voluntad *finita*. La voluntad se hace, por el contrario, infinita cuando se determina de acuerdo con un principio pensado o una regla universal. Pues en tal caso desaparece la diferencia entre forma y contenido: son universales tanto ella como el motivo de su decisión. Pero la forma subjetiva de la conciencia ligada a la voluntad llamada natural de que aquí se trata, carece de una objetividad desarrollada y debida a la razón. La discrepancia entre contenido y forma es la que impide que el contenido irracional sea mío a la vez en sí y para mí.

§ 11. Observación

La psicología empírica describe y clasifica los instintos y las inclinaciones, las necesidades ligadas a ellos y la manera como los experimentamos. Pero esta ciencia es incapaz de poner en evidencia la verdad racional que se encuentra implícita en lo instintivo pues el instinto tiene que desprenderse todavía de su forma irracional antes de convertirse en objeto de verdadero conocimiento. Más adelante consideraremos esta verdad racional u *objetiva* de los impulsos.

§ 12

El contenido de la voluntad moral es la multitud diversa de los instintos, de los impulsos, de los deseos, tal como se encuentran inmediatamente *dados* en la voluntad. Por una parte, cada uno de estos impulsos es absolutamente *mío* pero, por la otra, cada uno de ellos es algo general e indeterminado. Pues, aunque mío, cada impulso es uno entre muchos otros, que son también míos de igual manera; todos ellos reclaman satisfacción por el solo hecho de estar ahí. La indeterminación de la voluntad natural, sin embargo, no consiste solo en esto sino también y al mismo tiempo en que el impulso, la inclinación pueden

ser satisfechos de muchas maneras diversas: el hambre, por diferentes alimentos; el deseo de vivir, por muchos tipos de vida. El impulso instintivo natural no posee un objetivo único ni una sola manera de alcanzarlo. Así es que la voluntad natural es doblemente indeterminada: lo es por su contenido, que consiste en una diversidad múltiple indefinida y lo es también por cada uno de los impulsos que la integran, que son a su vez indeterminados del modo señalado antes.

La voluntad natural *se da* la forma de la *individualidad* (§ 7) cuando todavía es relativamente indeterminada de las dos maneras mencionadas: porque lo es su contenido y porque a ella le falta decidirse por uno de los múltiples elementos de su contenido. A causa de tal indeterminación la voluntad ha de decidirse entre sus opciones naturales y por maneras específicas de ponerlas en práctica. Solo la voluntad que se ha decidido ya en general es una verdadera voluntad.

§ 12. Observación

La voluntad indeterminada sale, en definitiva, de esta posición primitiva suya. La lengua posee dos expresiones para nombrar los modos de este proceso de determinación. *Decidir* es suprimir la indeterminación que consiste en que tanto un contenido de la voluntad como cualquier otro son posibles propósitos suyos y todos ellos no son nada más que posibles. La decisión de la voluntad pone fin a esta situación indeterminada. Pero esta también puede ser superada por la *resolución*, que consiste en que la voluntad neutral encuentra en sí misma las determinaciones y los propósitos que la sacarán de su neutralidad o indiferencia. (HEGEL explica los dos modos de salir la voluntad de su indeterminación primera valiéndose de dos expresiones alemanas emparentadas y ligadas con la operación de decidirse. Se trata de los verbos transitivo '*beschliessen*' y reflexivo '*sich entschliessen*'. Ambos significan 'decidirse' pero se diferencian ligeramente porque de acuerdo con el primero la decisión —o determinación de la voluntad por un contenido— consiste en poner fin a la equivalencia de todos los impulsos dados o a terminar con la situación de indiferencia de la voluntad frente a sus opciones. En el otro caso, en cambio, la voluntad sale de la indeterminación abriéndose ella para dar paso al desarrollo de su contenido. En castellano no hacemos generalmente ningún distingo entre decidirse y resolverse a hacer algo. En el segundo de los modos de determinación explicados por HEGEL, la voluntad adquiere su propósito a partir de su propia condición metafísica de germen de toda existencia o de terreno fructífero en el que se encuentran originariamente todas las posibilidades).

§ 13

Mediante la decisión la voluntad se establece como voluntad de cierto individuo, una voluntad que se diferencia por su contraste con otra voluntad. A través de la determinación la voluntad se hace finita, pero tal *finitud*, que posee en cuanto conciencia (§ 8), no la alcanza a privar de su *forma* universal. Junto con la determinación, o la finitud, contrae la discrepancia entre contenido y forma (§ 11). De ahí que por el momento, cuando decide, solo puede decidir abstractamente. Lo cual quiere decir: la voluntad en proceso de hacerse libre tiene que comenzar a decidir mucho antes de que su contenido se haya desarrollado, o hecho universal y concreto. La *decisión*, en tales condiciones, queda inevitablemente afectada por la particularidad y la arbitrariedad del contenido y por la discrepancia entre el propósito que la voluntad ha elegido y la propia forma universal. El contenido universal y concreto de que la voluntad carece todavía será la obra, el resultado, de la creciente libertad de la voluntad. La voluntad se hace libre solo a través de la decisión y el compromiso con cosas finitas. Una voluntad que, por temor de perder su forma universal, lo quisiera todo inmediatamente sin tener que limitarse decidiendo, no superaría nunca su propia naturalidad.

§ 13. Observación

La inteligencia teórica y la práctica piensan al objeto y al contenido como *universales*; la inteligencia misma es una actividad universal. Para la voluntad, sin embargo, lo universal que ha sido elegido es, al propio tiempo, mío en cuanto soy *individual*. Cuando se trata de la voluntad formal o implícita a la que nos referimos ahora, la individualidad es abstracta o no posee un contenido libre o plenamente desarrollado. Por esta razón, la *finitud* que es *propia* de la inteligencia comienza en la voluntad natural cuando esta se compromete con fines limitados. Solo a medida que la voluntad se eleve desde el nivel natural al pensamiento se podrá dar fines universales gracias a él. Mediante estos fines universales, que serán su contenido, la voluntad conseguirá suprimir en sí la diferencia entre forma y contenido. Esta es la manera como ella se hace objetiva e infinita. Los que creen que el hombre es infinito por la voluntad pero finito por el pensamiento no entienden la unidad de pensamiento y voluntad. Cuando esta unidad no se ha efectuado adecuadamente todavía, como en el presente caso de la voluntad natural, la situación es la siguiente: la voluntad no es más que la forma que la razón pensante adopta cuando se decide por la *finitud*.

§ 14

La diferencia entre contenido y forma que caracteriza a la voluntad natural no ha desaparecido aún. En cuanto forma, en efecto, la voluntad está por *encima* de su contenido. A pesar de esta superioridad las determinaciones de su naturaleza y de su realidad externa son los impulsos y afectos que constituyen el contenido de la voluntad. No tiene otra cosa a qué recurrir para definirse. Pero, debido a la indeterminación propia de este contenido, resulta que la voluntad, en esta etapa de su desarrollo, no está propiamente ligada a él ni a ningún otro tipo de contenido determinado (§§ 6 y 11). Por su forma universal que siempre retorna a sí, la voluntad es capaz de reflejarse en sí y de estar consigo como *yo infinito* (§ 5), pero su contenido, que consiste de los diversos impulsos y las varias maneras singulares en que estos impulsos se realizan y se satisfacen, no está definitivamente incorporado en aquella relación de la forma consigo. El contenido, en esta etapa previa a su transformación por la razón, es una mera opción posible de la voluntad: lo puedo hacer mío pero también puedo dejarlo de lado. Al mismo tiempo, sin embargo, yo no soy tampoco más que la mera posibilidad de determinarme por un contenido u otro. El *yo* reflejado en sí mismo es, de esta manera, la *posibilidad* de elegir entre contenidos; uno de ellos le proporcionará aquellas determinaciones que él considera, hasta este momento, externas a sí y opcionales.

§ 15

El libre arbitrio: §§ 15-19

El *libre arbitrio* es aquella etapa del desarrollo de la voluntad en que esta consta de (*a*) la forma universal que puede, libremente, abstraer de todo, y (*b*) la dependencia de la voluntad de cierto contenido o materia dada interna o externamente. Por una parte la voluntad depende de esta materia para tener fines o propósitos, sin los cuales no sería voluntad. Es preciso que tenga un objeto o quiera algo determinado. Pero, por la otra, en cuanto ella es reflexión en sí, tiene a este objeto suyo por uno cualquiera entre otros, por un fin meramente posible. Esta combinación de elementos integrantes hace la arbitrariedad del libre arbitrio: una voluntad cuyo fin no tiene otro valor que el de haber sido tomado como fin suyo por esa voluntad. El fin elegido de entre las materias dadas de la voluntad natural se convierte en fin porque la voluntad lo escoge, pero podría igualmente no haberlo escogido. En este sentido el arbitrio es la *contingencia* convertida en una forma

de la voluntad. El libre arbitrio es la libertad en su forma arbitraria o causal. No hay ninguna necesidad en la relación entre la actividad de querer y lo querido por ella. La verdadera libertad, en cambio, posee tal necesidad. La voluntad libre no quiere sino aquello que un agente racional no puede dejar de querer.

§ 15. OBSERVACIÓN

La opinión corriente identifica el *libre arbitrio* con la libertad. Tal representación se sitúa en el término medio contradictorio entre la negación de la libertad de la voluntad y la afirmación de que la voluntad no solo es libre implícita sino absolutamente. Quienes niegan la libertad lo hacen por creer que la voluntad está enteramente determinada por los impulsos naturales. Quienes la afirman, en cambio, no solo creen que la voluntad es libre según su naturaleza esencial, sino que piensan que ella llega a conocer que es libre y a tener su propia libertad como fin. Son estos últimos los que conciben a la voluntad como autónoma y racional. Entre la negación y la afirmación de la libertad se sitúan los que creen que ser libre *es hacer lo que a uno le da la gana*. Esta opinión contradictoria que sostiene que la voluntad sometida a las ganas es, sin embargo, libre, expresa la falta de cultura intelectual de sus sustentadores. No comprenden la relación entre la libertad absoluta o concreta y el derecho o las instituciones socio-políticas del estado moderno, que representan obligaciones que los hombres se imponen libremente.

Es preciso reconocer que la reflexión, la universalidad abstracta y la unidad de la autoconciencia son momentos de la libertad formal de la voluntad; en ellos la voluntad posee la certeza *formal* de que es libre. Pero no se debe identificar estos momentos con la libertad plena o *verdadera* de la voluntad; esta última requiere que los aspectos subjetivos y los objetivos de la voluntad se hayan unificado y cada uno haya perdido su finitud en esta unidad. Cuando quiero algo porque vale por sí mismo no solo lo convierto en mi propósito porque soy capaz de determinarme subjetivamente a quererlo sino también porque objetivamente tal fin digno de quererse me proporciona las razones para proponérmelo. Así desaparece la diferencia y oposición de la subjetividad y la objetividad del querer. No se puede identificar a la libertad con la arbitrariedad pero el estado moderno le reserva un lugar legítimo al querer arbitrario de los ciudadanos. El progreso de la libertad que exhibe la filosofía del derecho no suprime ni la existencia de la particularidad arbitraria del individuo ni niega la justicia de las iniciativas de los individuos en la sociedad.

La discusión tradicional del problema de la libertad de la voluntad en la metafísica de WOLFF (siglo XVIII) se refería, en verdad, no tanto a aquel problema, sino, más bien al libre arbitrio. A la certeza que la autoconciencia tiene de su propia libertad se solía oponer el *determinismo*, diciendo, con toda razón, que aquel yo que se sabe libre deja al *contenido* de la voluntad fuera de la relación que esta tiene consigo. Este contenido, que no forma parte de la conciencia libre por cuanto ella lo encuentra *dado* y, por eso, lo reputa *externo* a sí y opcional para ella. Sin embargo, es este contenido el que la llena y le ofrece los objetos y los fines de la voluntad. Esta conciencia se considera libre aparte de sus contenidos pues cree equivocadamente que la libertad es la pura capacidad abstracta de autodeterminarse. Contra esta convicción el determinismo tenía toda la razón al sostener que esta clase de libertad no es más que una pura ilusión. Todas las filosofías de la reflexión cometen este mismo error: tal es el caso tanto de la filosofía kantiana como de la de FRIES, que representa una versión superficial de la de KANT. Para ellas la libertad no pasa de ser la actividad del yo considerado aparte del elemento objetivo, o considerado abstractamente.

§ 16

Lo elegido mediante una decisión (§ 14) siempre puede ser abandonado otra vez por la voluntad (§ 5), que elige otra cosa en lugar de lo que deja. Esta posibilidad permanente de la voluntad le permite, en principio, pasar de un contenido a otro, *al infinito*. Pero tal pasaje no la saca de la finitud: pues cada uno de los nuevos contenidos de la voluntad será, otra vez, diverso de la forma de la voluntad. En tanto que diferente de esta forma universal, se opone a ella y la limita. En vez de una voluntad decidida y determinada tenemos aquí una voluntad indecisa e indeterminada que no se abre a lo otro que ella sino se mantiene en su separación o abstracción. Puede repetir su operación de cambiar de decisión pero no progresa con ello: se ocupa continuamente del decidir como tal y no del objeto de la decisión. La voluntad como actividad de autodeterminarse mediante la decisión no es más que un momento parcial de la libertad, tan parcial y limitado como la indecisión.

§ 17

La libertad como arbitrio es una contradicción (§ 15) entre la conciencia reflexiva, que no depende de nada, y el contenido dado de

la voluntad natural, los varios instintos e impulsos. Esta contradicción se desarrolla como dialéctica de los instintos y los deseos. Tal dialéctica genera la *apariencia* de que los diversos impulsos se obstaculizan mutuamente y que, debido a ello, es preciso subordinar y sacrificar algunos impulsos para poder satisfacer a los otros. Pero esto no es así: el instinto no establece ni cuál es su objeto ni cuál es la manera en que encontraría satisfacción. El instinto no pasa de ser una tendencia simple que carece de una definición y una medida propias. Cuando un determinado impulso es preferido a otro o cuando se lo sacrifica, su condición de preferido o postergado no proviene de él sino de la decisión contingente de la voluntad arbitraria. Esta forma de la voluntad, por su parte, puede preferir o postergar cualquier deseo o instinto de muchas maneras diferentes: ya sea valiéndose del cálculo inteligente que determina cuál impulso procura mayores satisfacciones, ya sea en vista de cualquier otra consideración.

§ 18

El contenido impulsivo de la voluntad natural puede *ser juzgado* como bueno o como malo y esta supuesta condición definida del mismo no es más que otra apariencia generada por la dialéctica mencionada antes (§ 17). De acuerdo con estos juicios sobre la voluntad natural, el *hombre* es o naturalmente *bueno* o por naturaleza *malo*. En cuanto la voluntad posee tal contenido *inmanente* él se presenta, en principio, como algo bueno; pero también puede aparecer como contrario a la libertad, o negativo, porque el mismo no consta sino de determinaciones *inmediatas* que simplemente *están ahí* y, como tales, *se oponen* al espíritu, que es un bien conquistado, mediato. Si el contenido natural es un obstáculo para el espíritu es digno de ser aniquilado. Ambos juicios acerca de la voluntad y la naturaleza del hombre pueden ser defendidos; la decisión en favor de uno u otro de los términos de esta dialéctica de la voluntad natural depende, una vez más, del arbitrio subjetivo. Pero, en definitiva, el juicio de que el hombre es originalmente malo es superior al otro (§ 139, Observación) por cuanto pone en evidencia que los hombres necesitan cultivarse.

§ 19

La transformación del contenido natural
— purificación y universalización: §§ 19-20

La discusión acerca de la bondad o la maldad originales del hombre produjo la noción de que necesita *purificar sus impulsos* y sus *instintos*.

Esta idea propone liberar a la voluntad natural tanto de la *forma* como del *contenido* que posee en su punto de partida. El desarrollo de la voluntad convertirá al elemento impulsivo en un sistema de la voluntad, determinado racionalmente. La forma debe ser purificada porque le viene a los impulsos de su carácter inmediato natural. Y el contenido, porque es subjetivo y contingente. El propósito de tal purificación es el de reconducir estos elementos a su esencia sustancial. Esto quiere decir: los impulsos y los apetitos, una vez coordinados entre sí en un todo razonable y universalizados para que pierdan su contingencia, constituyen a la voluntad libre y dueña de sí. En su forma final los apetitos se revelan como un antecedente de la voluntad, que es su forma verdadera. Esta idea de la purificación de la voluntad impulsiva contiene una exigencia indefinida, vaga; ella no carece, sin embargo, de toda justificación. Tal justificación consiste, precisamente, en que los instintos e impulsos tienen que transformarse para dar lugar a la voluntad adecuada a su concepto. La ciencia del derecho comprende a los impulsos justamente desde el concepto, y convierte a este en el contenido del cual esta ciencia se ocupa.

§ 19. OBSERVACIÓN

El contenido de la ciencia del derecho es el concepto de derecho o de la justicia; se lo puede tratar de varias maneras. La psicología empírica, por ejemplo, relaciona a los diversos momentos de este concepto con los varios impulsos naturales de la voluntad. Establece así que el hombre posee por naturaleza el *impulso* hacia la justicia o el *instinto* de propiedad. Lo mismo con los demás aspectos del derecho: también *tendríamos* un *instinto* social, otro sexual, otro moral y así indefinidamente. Quien se quiera dar un tono filosófico, de acuerdo con lo que ahora último pasa por ser filosofía, puede conseguirlo *sin mucho esfuerzo*. Basta con afirmar que el hombre encuentra en sí, como *hechos de conciencia*, a la voluntad de derecho, de propiedad, de estado y de otras cosas pertenecientes al concepto de derecho. Así puede correlacionar todos los aspectos del concepto de derecho con el contenido original de la voluntad natural. El mismo contenido que aparece aquí como multitud de impulsos será presentado más adelante (§§ 148-150), en nuestro tratamiento del tema de los deberes.

§ 20

La reflexión sobre los instintos y los impulsos introduce, por primera vez, la universalidad del pensamiento en este medio natural. La

reflexión se representa a los apetitos, compara a unos impulsos con otros y los somete a cálculo; considera los medios de satisfacer los y sus consecuencias. Concibe, además, la posible satisfacción general del conjunto de los deseos, la posibilidad de la *felicidad*. Esta es ya un *fin universal* aunque como propósito de la conducta adolezca de falta de un contenido definido: el todo de las satisfacciones no es algo real como la satisfacción de un determinado impulso. De esta manera externa, como reflexión, el pensamiento purifica y organiza a estas materias crudas. Lo que le da un valor absoluto a la *educación* y a la *cultura* (cf. §§ 187, 268, 315) es que ellas genera la universalidad del pensamiento.

§ 21

La voluntad explícita o libre: §§ 21-24

La universalidad introducida por el pensamiento reflexivo en la voluntad natural solo se actualiza auténticamente como *libertad*, como voluntad libre: esta es la verdadera *universalidad que se autodetermina*. La voluntad se desarrolla al punto de no estar ligada ya a un objeto y un fin particulares, de convertirse en voluntad de universalidad. En esta etapa la voluntad deja de ser libre implícitamente para serlo absolutamente. Esta transformación de la voluntad en auténtica libertad en sí y para sí está ligada a un proceso a lo largo del cual la voluntad aprende a querer a su propia forma infinita como contenido, objeto y fin. De manera que la voluntad que quiere la universalidad, a sí misma en su forma plenamente libre, ya no recibe lo universal de fuera, mediante la reflexión. La *voluntad explícitamente libre* se quiere como la universalidad que ha llegado a ser y, en este sentido, se ha convertido en la verdadera idea. Una idea es la unidad del concepto y la realidad, de lo interno y lo externo. Cuando la libertad quiere a la libertad o la voluntad coincide completamente consigo, la filosofía la reconoce como la verdad en que culmina el desarrollo de la voluntad libre, como idea, en cuanto ha alcanzado la unidad de concepto y realidad.

§ 21. Observación

La conciencia de sí de la voluntad natural es *sensible*, es conciencia de ser cierto impulso, determinado deseo, etc. En cuanto sensible la autoconciencia es exterior a sí misma o se encuentra parcialmente fuera de sí como conciencia de los objetos del impulso y del deseo. Por otra parte, en cuanto conciencia de sí no está fuera sino consigo. Estas

dos partes de la autoconciencia de la voluntad natural, la exterioridad y la interioridad, la mantienen dividida. La *voluntad reflexiva* también posee estos dos elementos: el sensible y la universalidad pensante. La voluntad libre, en cambio, tiene a su propia universalidad como objeto. La universalidad pura que caracteriza a la voluntad libre resulta de la superación de la inmediatez y la particularidad del contenido natural de la voluntad. Tal superación, que anula y conserva a sus etapas previas, es el producto de la reflexión: ella eleva lo inmediato y particular a lo universal. En esto consiste la actividad de *pensar*. El pensamiento purifica y eleva también a la autoconciencia de la voluntad, incluyendo a su objeto, su contenido y su fin, hasta darle la universalidad de que estaba privada en su figura anterior. El *pensamiento se impone* en la voluntad y es de esta manera que aprendemos que la voluntad libre no es otra cosa que inteligencia *pensante*. Cuando la voluntad libre solo existe implícitamente se puede decir: "El esclavo no conoce su esencia, su infinitud, la libertad; no sabe qué es esencia; no se conoce, esto es, no se piensa".

La autoconciencia que se conoce, mediante el pensar, en su esencia, y que se ha librado así de lo contingente y lo falso, constituye el principio del derecho, de la moralidad, de la eticidad. Los que quieren hablar filosóficamente del derecho y sus diversas partes excluyendo al pensamiento y apelando al corazón, a los sentimientos y al entusiasmo, expresan con ello su desprecio por la ciencia y su renuncia a ella.

§ 22

La voluntad se hace *infinita* cuando quiere su propia libertad. La verdadera infinitud surge gracias a que el objeto de la voluntad es ahora la voluntad misma; porque no quiere *lo otro*, que introduce un *límite* en ella, sino a sí misma, constituye un retorno a sí. La voluntad *verdaderamente infinita*, de la que ha desaparecido la diferencia entre contenido y forma, es la voluntad en sí y para sí. Ha dejado de ser, además, mera *posibilidad* o voluntad implícita y se ha convertido en *actualmente infinita* porque su exterioridad es idéntica a su interioridad. Lo cual quiere decir: la voluntad plenamente desarrollada en relación consigo existe también exteriormente como mundo de instituciones sociales y políticas en el Estado moderno. La universalidad de la voluntad o interioridad del concepto se encarnan en una existencia externa adecuada que anula la diferencia entre concepto y existencia, o interioridad y exterioridad. Esta es la libertad actual en la que culmina el desarrollo de la voluntad libre. Se la llama infinita porque es como un círculo

que no tiene ni comienzo ni término. La voluntad que se quiere a sí misma no sale de sí sino para retornar y recuperarse.

§ 22. Observación

Generalmente cuando se habla de voluntad y no se señala expresamente que se trata de la voluntad libre, se mienta nada más que a la *disposición* para la libertad; esta consiste en la voluntad finita o natural (§ 11) y difiere de aquella. La opinión y las palabras suelen confundirlas.

El entendimiento abstracto no puede evitar malentender a la voluntad libre. Porque concibe a la infinitud como algo puramente negativo y, en este sentido, como *un más allá* remoto y ajeno, le tiene que parecer que lo infinito está ausente de aquí y es irreal. Pero la razón encuentra en la voluntad libre a la verdadera infinitud que posee actualidad, real presencia y existencia en el mundo. Por eso es que se puede decir de la voluntad libre que es la idea, porque reúne en uno al concepto y a la realidad.

§ 23

La voluntad plenamente explícita o libre no se relaciona más que con la voluntad y por eso se puede decir que, como parte de su manera de ser, ella *está consigo*. Con la desaparición de lo otro que ella desaparece también toda *dependencia*. La voluntad es *verdadera*, o, mejor dicho, la *verdad misma*. Esto quiere decir: se determina justamente según su concepto; no tiene una existencia fuera de sí que difiera del concepto que tiene de sí. Más bien por el contrario, este concepto puro de voluntad libre no tiene otro fin ni otra realidad que la intuición de sí.

§ 24

La voluntad libre es *universal*; las limitaciones y las particularidades individuales ya han sido superadas por ella. Las particularidades de la voluntad y sus límites están todos ligados a las etapas del desarrollo de la voluntad hacia la libertad. La voluntad está limitada por (*a*) la diferencia entre el concepto y su objeto o contenido, como en el caso de la voluntad que no quiere sino su contenido natural a pesar de su potencial universalidad. Por otro lado la voluntad está limitada (*b*) por la diferencia entre su ser subjetivo para sí y su universalidad. En

efecto, su condición inicial de voluntad implícita encierra provisoriamente a la voluntad en una individualidad *exclusiva* que la separa de su propia universalidad.

§ 24. OBSERVACIÓN

Las determinaciones de la *universalidad* son establecidas por la lógica (Enz §§ 169-178). El concepto de universalidad es fácilmente mal entendido; por una parte, la representación la confunde con algo abstracto y externo a las cosas particulares. La universalidad concreta, sin embargo, de la que se trata aquí, a propósito de la voluntad libre, resulta de la síntesis de lo subjetivo y lo objetivo y es, debido a ello, universalidad en y para sí. Ello quiere decir que cuando hablamos de lo universal no nos referimos ni a la *generalidad*, que consiste en lo que muchas cosas diversas tienen en común, ni a la *totalidad* formada por una multitud de cosas diversas que no alcanza a tener verdadera unidad. Esta universalidad formal y *abstracta* es el producto de la reflexión, la cual cree poder establecer rasgos comunes y totalidades de cosas completamente ajenas e indiferentes entre sí. Tampoco hablamos de la universalidad separada que consiste en algo que está fuera de las cosas particulares y apartado de ellas; así concibe el entendimiento a la identidad de las cosas (cf. § 6, Observación). La *universalidad concreta* es la universalidad para sí que *contiene y permea* a su objeto, constituye sus *determinaciones particulares* y se mantiene, a través de estas diferencias, igual a sí misma. Esta universalidad, que es la sustancia y el género inmanente de las cosas, es la idea de la autoconciencia. No se la alcanza más que por la vía especulativa que disuelve las oposiciones de lo universal abstracto y lo particular, lo objetivo y lo subjetivo y las descubre como aspectos dependientes del universal activo que se autodetermina a través de las diferencias y particularidades en las que se detienen la reflexión y el entendimiento. El concepto de la voluntad libre, que es la idea actualizada (§ 22, Observación), abraza a su objeto y en cuanto universalidad penetra las determinaciones del mismo y se unifica consigo en estas particularidades universalizadas. La universalidad en y para sí es lo propiamente *racional*.

§ 25

La subjetividad de la voluntad libre

Relativamente a la voluntad en general, las voluntades singulares autoconscientes (§ 7) no son más que sus aspectos; por esta razón se

las llama *lo subjetivo*, en *contraste* con el concepto implícito de voluntad, que, como constituye una totalidad en ciernes, es la objetividad de la voluntad. De la subjetividad de la voluntad en este sentido, o de las voluntades de individuos singulares se dice, por ello, que: (*a*) es la *forma pura*, la *unidad absoluta* de la autoconciencia consigo. Constituye el yo = yo que es totalmente interno y se funda en sí de manera abstracta. Representa a la mera *certeza* pura de sí, en contraste con la objetividad de la voluntad, que representa a la verdad; (*b*) es la *particularidad* de la voluntad en cuanto arbitrariedad. La voluntad individual tiene contenidos contingentes, fines cualesquiera que podría también no tener: este aspecto limita a la forma universal pura descrita en (*a*); (*c*) es la forma unilateral de la voluntad (§ 8). Aunque la voluntad posee un contenido que pertenece a la autoconciencia, este contenido no ha sido efectuado todavía realmente como fin o propósito y es, por eso, parcial o un mero proyecto. Excluye a la objetividad externa de la subjetividad: el contenido de la voluntad no es más que un fin no realizado, una parte de la autoconciencia.

§ 26

La objetividad de la voluntad libre

La objetividad de la voluntad libre, tal como su subjetividad, tiene varios momentos y la expresión que la designa, diversos sentidos. (*a*) En cuanto la voluntad no depende más que de sí misma, se autodetermina y se adecua a su concepto, es verdadera voluntad o *absolutamente objetiva*. La voluntad libre perfectamente desarrollada tiene la objetividad del concepto, que conjuntamente se comprende a sí mismo y a la figura conceptual de la cosa. De ello es preciso distinguir (*b*) la voluntad considerada *aparte de la forma infinita* de la autoconciencia o del yo, que es llamada *objetiva* cuando se ha sumido en la situación objetiva y se ha adaptado al contenido de esta, como en los casos de voluntad infantil o de la que simplemente acepta la moral social, de la voluntad esclava, de la supersticiosa, etc. y (*c*) la existencia inmediata *externa* de las realizaciones de la voluntad, que también se llama *objetividad de la voluntad*. En este último caso se ve a la objetividad como el otro aspecto parcial que complementa a la voluntad subjetiva. La voluntad se da *objetiva*, en el presente sentido, mediante la efectuación de sus fines.

§ 26. Observación

Acabamos de introducir (§§ 25 y 26) las categorías lógicas de subjetividad y objetividad de la voluntad. Es una distinción que se empleará

con frecuencia en lo que sigue. Es preciso, por ello, tener presente que la forman dos determinaciones finitas, como lo son también los términos de otros pares de contrarios propios de la reflexión. Esta finitud de las categorías de lo subjetivo y lo objetivo redunda en que ellas tienden a convertirse dialécticamente en sus opuestos. "Subjetividad" y "objetividad" no mantienen una oposición firme y estable. Hay otras determinaciones contrarias entre sí, en cambio, que poseen un significado estable para el entendimiento y la representación porque la identidad de los opuestos es algo puramente *inmanente*, que no ha sido desarrollado todavía por el pensamiento. Pero este no es el caso de la voluntad. Como esta solo puede ser conocida en cuanto desarrollada o *concreta*, las categorías abstractas que se dicen de ella para nombrar sus determinaciones, tienden a identificarse y a confundirse unas con otras. Tales determinaciones poseen, por eso, un sentido equívoco; el entendimiento sufre esta equivocidad sin comprender su origen. Veamos algunos casos de confusión debidos al uso de estas categorías abstractas. La voluntad en cuanto libertad interna es la subjetividad misma; la subjetividad es, por tanto, su concepto. Pero en cuanto concepto de la voluntad la subjetividad es la objetividad de la voluntad. En otro de sus sentidos, la subjetividad de la voluntad es una de las formas de su finitud por cuanto se opone a la objetividad de la voluntad y la excluye. Pero el opuesto, la objetividad en el sentido de que la voluntad está fuera de sí, perdida en su objeto, también representa la finitud de la voluntad. De manera que objetividad y subjetividad, lejos de oponerse coherentemente, se oponen en cierto respecto y luego ya no se oponen sino que se identifican. Y así sucesivamente, subjetividad y objetividad de la voluntad se sustituyen la una a la otra. De manera que en lo que sigue los significados de "subjetivo" y "objetivo", dichos de la voluntad, se derivarán del contexto. Es este el que establece, en cada caso, la relación del término abstracto con la totalidad en desarrollo.

§ 27

Diferencias entre el concepto y la idea de libertad

El espíritu está destinado a ser libre y lo está absolutamente; de tal manera que la libertad puede ser llamada también el instinto incondicionado del espíritu (§ 21). Esta libertad, para cumplirse, ha de convertirse en objeto del espíritu libre. La libertad del espíritu tiene que objetivarse

en los dos siguientes sentidos: (*a*) ha de hacerse sistema racional del espíritu libre, esto es, de sí misma. Esto entraña que se desarrolle hasta coincidir con su concepto. (*b*) Ha de convertirse en el mundo de la realidad inmediata (§ 26) en el que la libertad tiene su existencia espacio-temporal. Estos dos modos de objetivarse la libertad son condiciones para llegar a ser para sí, o como idea, lo que la voluntad es en sí, o de manera implícita. El concepto abstracto de voluntad es aquel que la define como *voluntad libre* que *quiere a la voluntad libre*. La idea de voluntad libre, en cambio, posee un contenido racional que incluye al mundo histórico en el que la libertad ya no es solo posible sino que existe de hecho.

§ 28

Funciones de la voluntad en el desarrollo de la idea de libertad: § 28

Es preciso explicar cómo pasa la voluntad de implícita a explícita, o cómo, de ser una mera posibilidad llega a convertirse en idea a la que corresponde un mundo real del espíritu libre. Este paso se debe a la actividad de la voluntad. Es tal actividad la que suprime la contradicción entre la subjetividad y la objetividad de la voluntad. Trasladando los fines de la voluntad del medio subjetivo al objetivo, o realizándolos mediante su actividad, resuelve aquella contradicción. La solución solo se logrará, sin embargo, si se subsana la división de subjetividad y objetividad: la voluntad libre que se objetiva *permanecerá consigo* en la objetivación a ella debida y esta no constituirá una nueva escisión de lo objetivo y lo subjetivo. El *desarrollo esencial* del contenido sustancial de la idea consiste en la actividad de la voluntad (§ 21). En este desarrollo es el concepto el que determina a la *idea* a convertirse en sistema total: ella es, para comenzar, *abstracta* pero susceptible de completarse. La idea, en cuanto sustancial, es potencialmente independiente de la oposición entre el fin meramente subjetivo y su realización objetiva. Puede, por tanto, convertirse, mediante la actividad de la voluntad, en aquello que es *lo mismo* en ambas formas: como fin subjetivo y como realización objetiva del fin.

Además de esta manera de anular la oposición de subjetividad y objetividad hay aquella otra, de la voluntad formal o la conciencia (§ 8), para la cual la objetividad no es más que realidad inmediata, no realidad mediatizada por la actividad de la voluntad libre que se encuentra a sí misma en los resultados efectuados por ella.

§ 29

El derecho como existencia de la voluntad libre: §§ 29-30

La *existencia* determinada, particular, de la *voluntad libre* es el derecho. También se lo puede definir diciendo que el derecho es una de las dos partes principales de la idea de libertad; pues esta idea unifica el concepto abstracto de libertad con la realización histórica del concepto en la vida de un pueblo. Esta realización mundana del concepto —que es a la vez jurídica, moral, social y política— es el derecho.

§ 29. Observación

El aspecto principal del derecho consiste, tanto para Kant como para muchos otros, en algo que se define mediante una categoría *negativa*. La fórmula kantiana dice que mi libre arbitrio puede subsistir conjuntamente con el libre arbitrio de otros si *lo limito* de acuerdo con una ley universal. De las dos determinaciones que esta fórmula contiene, una, la de limitación, es negativa y la otra, la de ley universal o racional, que pone de acuerdo a las varias libertades, es formal. Pero la verdad es que la ley universal y racional no es puramente negativa; ella no solo restringe sino que la voluntad individual debe llegar a tenerla como su propio contenido, apropiársela. En este sentido la ley universal representa una posibilidad del individuo y no solo una restricción para él. Por lo demás, la universalidad tampoco es solo un lazo externo entre diversas voluntades sino una voluntad compartida general, esto es, una forma autónoma, diferente de la voluntad individual.

Este concepto negativo del derecho es erróneo; contiene una noción de voluntad que se ha popularizado después de Rousseau: la voluntad sería, ante todo, la del individuo singular en su arbitrariedad privada. Lo principal, el fundamento sustancial, no es, para tal opinión, la voluntad racional absoluta; el espíritu no es el *auténtico espíritu* universal, sino más bien el *individuo* en su peculiaridad. Una vez que se adopta tal principio no es raro que la razón aparezca solo como aquello que restringe la libertad; ella no es inmanentemente a la voluntad libre sino solo un universal abstracto que la limita desde fuera. Esta opinión carece de todo valor especulativo y es repudiable para el concepto filosófico. No ha engendrado más que hechos espantosos y opiniones superficiales. Filosóficamente no es suficiente tratar de lo que la libertad es para cada una de las personas libres sino que es indispensable pensar a la libertad en su existencia objetiva como sistema universal existente.

§ 30

El derecho, en cuanto existencia de la libertad que tiene conciencia de sí misma, es *sagrado*. A medida que el espíritu realiza los momentos contenidos en su idea y les va dando una existencia determinada, establece esferas de derecho cada vez más elevadas. Estas esferas más avanzadas o *concretas* poseen también un contenido más rico y universal que las exclusivamente *formales* y restringidas (entre las que se encuentra el deber moral, como veremos). El derecho formal y el deber surgen en una determinada etapa del desarrollo de la libertad y pertenecen exclusivamente a tal fase de la misma.

§ 30. Observación

Cada etapa del desarrollo de la libertad posee su propio derecho por cuanto representa la existencia de la libertad en una de sus maneras peculiares de ser. A veces se habla de la oposición entre *derecho* y moralidad, o *derecho* y eticidad debido a que se identifica al derecho con solo una, la más elemental, de sus formas, a saber, aquella del derecho de la persona abstracta. Pero la verdad es que tanto la moral como la eticidad y el estado representan, cada uno, un derecho peculiar por tratarse de formas determinadas de la existencia de la *libertad*. *Conflictos* entre estas esferas jurídicas solo pueden producirse en la medida en que todas son comparables como derechos. Pero si la moral no fuese también una forma del derecho, una posición del espíritu y de la libertad, ni siquiera podría entrar en conflicto con el derecho de la persona jurídica o con otro. El conflicto es posible porque todas estas esferas envuelven al concepto de libertad, la determinación más alta del espíritu; frente a ella cualquier otro interés o asunto resultan insustanciales y quedan descalificados. Pero el conflicto entraña, además, esto otro: presupone una limitación de las instancias que chocan antagónicamente. Todo lo limitado pertenece a una jerarquía en que posee un lugar subordinado. No hay más que una sola forma de derecho irrestricto y absoluto y este es el derecho del espíritu del mundo.

§ 31

La filosofía expone el desarrollo dialéctico del concepto de derecho: §§ 31-32

El método de la ciencia filosófica es parte de la lógica y está presupuesto en este libro. Este método establece la manera en que la filosofía

exhibe el desarrollo del concepto. En efecto, ella lo deja desenvolverse desde sí; se trata de mostrar el progreso *inmanente* del concepto durante el que surgen las determinaciones del mismo. El concepto no avanza en su desarrollo porque alguien asevere la *existencia* de ciertas circunstancias y luego proceda a *aplicarles* términos universales. Tal procedimiento carece de sentido si las materias de que se trata han sido sacadas al azar de aquí y de allá; resultarán completamente extrínsecas al concepto.

§ 31. Observación

Llamo *dialéctica* al principio que mueve al concepto y que, por una parte, engendra las particularizaciones de universal y, por la otra, las disuelve y suspende. Este sentido de la palabra 'dialéctica' difiere de otros usos de la misma. Pues a veces se llama así a la disolución o confusión de un objeto o proposición dados al sentimiento o a la conciencia inmediata; se trata, en tal caso, de un traer y llevar a cierto objeto de un lugar a otro, o de limitarse a inferir de él su contrario. Este es un procedimiento negativo y es así como la dialéctica se presenta a menudo, incluso en Platón. En tal caso ella puede considerar que su propósito final es producir al contrario de una representación o, si es tan atrevido como el escepticismo antiguo, al contradictorio de la misma. Otra manera de concebir su propósito sería atribuirle la débil aspiración a *acercarse* a la verdad, un fin propio de la mediocridad moderna. La dialéctica del concepto, en cambio, es superior a la versión negativa por cuanto ella misma es *desarrollo* y progreso inmanente del concepto. ¿Cómo lo logra? La dialéctica en nuestro sentido considera a la determinación del concepto como un contenido *positivo* del mismo. En vez de ver a la determinación que particulariza al universal solo como límite y opuesto, los ve en la función positiva que desempeñan para el enriquecimiento del concepto, que junto con particularizarse, adquiere un contenido determinado. Tal dialéctica no es, en consecuencia, la actividad *externa* de un pensamiento subjetivo sino que *el alma* del contenido engendra y exhibe sus ramas y sus frutos orgánicamente. El pensamiento subjetivo no hace más que contemplar este desarrollo de la idea como actividad de su propia razón, y, en tanto subjetivo, no agrega nada suyo al proceso. Pues contemplar una cosa de manera racional es considerar la racionalidad que le es propia a ella y no allegarle una razón desde fuera y elaborarla enseguida de acuerdo con esta. En este libro se trata del espíritu libre, que es la culminación de la razón autoconsciente. Esto es lo que se realiza aquí, engendrándose

como mundo existente. La ciencia filosófica se limita, en tal caso, a llevar a la conciencia el trabajo que realiza la razón propia del asunto en cuestión.

§ 32

Las *determinaciones* que van resultando con el desarrollo del concepto son, por una parte, conceptos ellas mismas. Por otra, aquellas determinaciones adquieren la forma de existencias por cuanto el concepto, siendo esencialmente idea, reúne estas dos cosas, a saber, el pensamiento y la realidad. De modo que la serie de los conceptos que el progreso va produciendo es, al propio tiempo, una serie de *configuraciones* reales que la ciencia debe considerar como tales.

§ 32. Observación

Para una consideración más especulativa, o capaz de pensar la unidad de las cosas diferentes, el *modo de existencia* de un concepto y su *determinidad* son lo mismo. Conviene, no obstante, que tengamos presentes otras perspectivas del proceso de la progresiva determinación del concepto. En el desarrollo filosófico de la idea los momentos integrantes de los que resulta un concepto más determinado (o evolucionado) aparecen primero como determinaciones del concepto. Pero en el desarrollo temporal (o histórico) las *configuraciones* reales correspondientes no necesariamente preceden al concepto. Así, por ejemplo, la familia es una determinación de la idea, o una totalidad que une al concepto en determinada etapa de su desarrollo con cierta configuración social existente. Ahora bien, la familia presupone las determinaciones del concepto de las que este libro mostrará que ella resulta, como ser, la propiedad, el contrato, la moralidad y otras. Estas presuposiciones internas de la familia, sin embargo, no la preceden necesariamente como configuraciones realmente existentes. La vigencia plena de los derechos de propiedad, de la moralidad, etc., constituye el otro aspecto del desarrollo, a saber, el histórico. Ahora bien, una forma de vida logrará darles a los momentos que la integran una manera de ser adecuada cuando alcance la etapa más avanzada y perfecta de su cultura.

División

§ 33

División del tema del libro

Para hacerse absolutamente libre la voluntad ha de desarrollarse a lo largo de varias etapas. En cada una de ellas posee un carácter

peculiar, que la filosofía establece mediante el concepto adecuado a su grado de desarrollo. A cada etapa corresponde, asimismo, una forma de existencia social del concepto de voluntad.

A. *El derecho abstracto*. Primero la voluntad es *inmediata*, o solo capaz de querer cosas singulares; su concepto, el de *personalidad*, es abstracto y su manera de darse *existencia* es poniéndose en una cosa particular externa, tomando posesión de ella. La voluntad inmediata se establece como la esfera del *derecho abstracto*, la forma más elemental del derecho o de la idea de justicia.

B. *La moralidad*. La voluntad subjetiva o moral es el producto de la reflexión de la voluntad. Desde la existencia externa en que se depositó la voluntad retorna en sí, depone su inmediatez y se vuelve mediata o relativamente compleja. Toma así la forma de *singularidad subjetiva* que se afirma contra lo *universal*. Lo universal queda dividido en dos, en una parte interna, o el *bien*, y en otra externa, o un *mundo dado*. Estas son las dos partes de la idea, cada una de las cuales no se puede desarrollar más que a *través de la otra*: el mundo dado mediante el bien querido por alguien y el bien querido, como inspiración y meta de la acción en el mundo dado. La voluntad moral no logra, sin embargo, reunir a las partes de la idea, la que en su división se cumple, por un lado, como *derecho de la voluntad subjetiva* y, por el otro, como *derecho del mundo* o de la idea *implícita*. A esta forma de la voluntad corresponde la *esfera de la moralidad*.

C. *La eticidad*. Los anteriores, señalados A y B, son momentos del todo de la eticidad en gestación, aspectos de la *unidad* de la idea con el mundo real y necesario que corresponde a ella. Esta unidad, que junta los elementos abstractos anteriores, es la *verdad* o cumplimiento auténtico de los mismos. Lo abstracto que se desarrolla a plenitud según su concepto llega a cumplir su parte en el todo al que pertenece; se dice entonces de ello que alcanza su verdad. Esta requiere que culmine cierto proceso de desarrollo, que la particularidad desarrollada encuentre su ubicación y funcionamiento en el todo y desaparezca el aislamiento previo del particular. La eticidad como mundo de la voluntad libre representa la verdad tanto de la *voluntad subjetiva* como de la idea meramente pensada del bien. La voluntad libre o ética es una *sustancia*: el concepto ya ha manifestado su poder traduciendo su contenido en una *actualidad necesaria*, la de un mundo histórico que realiza la verdad de la voluntad.

La sustancia ética es, al mismo tiempo:

(*a*) *Espíritu ético natural* o unidad social fundada en el sentimiento inmediato de sí misma. Esta primera forma natural de la eticidad es la *familia*.

(*b*) En cuanto esta unidad ética sustancial *se divide* y *aparecen* sus diferencias, de la familia deviene la *sociedad civil*. En contraste con la familia, que es una comunidad del sentimiento, las relaciones sociales civiles son conscientes y deliberadas; dependen de que los intereses de las diversas familias son particulares y entran en conflicto. Este conflicto pone en evidencia que la sustancia ética, idéntica consigo en un sentido, contiene diferencias internas, en otro, o se relaciona negativamente consigo. Tales diferencias, a propósito de las cuales la sustancia ética se separa de sí, hacen posible la aparición de ella para sí. Ella se refleja para sí en lo otro o aparece mediante su propia alteración. HEGEL llama a la sociedad civil la división y apariencia de la sustancia ética.

(*c*) La sustancia ética es, asimismo, allí donde culmina su desarrollo, *el Estado*. La independencia de la voluntad particular se torna libertad universal y objetiva. El *derecho del Estado* es la forma *más alta* del derecho por cuanto él mismo es la organización del espíritu unitario de un pueblo histórico. Tal espíritu se revela y se realiza mediante las relaciones que mantiene con otros espíritus nacionales. Son estas relaciones las que generan la historia universal, la cual no solo da lugar al espíritu universal sino lo pone paulatinamente en evidencia.

La ciencia del derecho. Tanto el principio de la división de la ciencia del derecho como el orden del desarrollo del *concepto* de derecho están tomados de la lógica y presupuestos aquí. Pero la división de esta obra puede ser anunciada también de otra manera: podemos anticipar cuál será la sucesión de las partes de la misma pues se trata de un desarrollo de la idea que pasa por diversas etapas. Y estas dependen de la naturaleza del contenido de la idea. Las divisiones filosóficas de una materia corresponden a las diferencias internas del concepto mismo.

Las expresiones "moralidad" y "eticidad" que nombran, en lo que sigue, a las partes segunda y tercera de esta obra respectivamente, se suelen usar como sinónimos. Aquí designan, en cambio, un distingo esencial entre la conciencia y la conducta moral, por una parte, y el orden social e institucional establecido, por la otra. De manera que, aunque estos vocablos son etimológicamente equivalentes, expresan conceptos diferentes. Este uso nuestro tiene, a pesar de su novedad, algunos antecedentes; así, en su vocabulario, KANT le da una marcada preferencia a "moralidad" porque los principios de su filosofía práctica son tales que excluyen toda consideración ética en nuestra acepción. El sentido peculiar de la eticidad presupone una superación socio-política del punto de vista moral que es imposible efectuar dentro de los planteamientos kantianos. La presente obra, que conduce de la moralidad a la eticidad, ofrece, junto con el concepto de la diferencia entre ambas, la vía que lleva más allá de la filosofía práctica de KANT.

PARTE PRIMERA

EL DERECHO ABSTRACTO

§ 34

La libertad abstracta de la persona

La voluntad se ha hecho ya absolutamente libre, o libre en y para sí. Esta es una condición del derecho natural, una condición para que haya personas que sean sujetos de derechos y de relaciones jurídicas. Una persona es un hombre considerado exclusivamente en su capacidad civil. Las personas son dichas libres porque son, principalmente, una relación consigo mismas. Así, la voluntad libre de la persona individual se caracteriza por su *exclusividad*: ella se cierra sobre sí y se comporta negativamente frente a la realidad, dejándola fuera de su relación consigo. De manera que del momento de la constitución de la persona no resulta más que el concepto *abstracto* o separado de la voluntad libre. Este concepto está determinado por la *inmediatez*. La esfera del derecho abstracto es, por tanto, una pura universalidad todavía indiferenciada. Sin embargo, ya están presentes aquí los momentos que completarán al concepto más adelante, a saber, los de la particularidad y la individualidad. En la persona la voluntad es *individual* en cuanto tiene propósitos determinados o ciertos fines que son su contenido. Al propio tiempo, como autorrelación, la persona excluye a la alteridad particular del mundo exterior que le es dado inmediatamente y al que niega. En este respecto cabe decir que es el contenido el que introduce en la voluntad universal abstracta una primera forma de particularidad e individualidad.

§ 35

La infinitud y universalidad de la persona

La *universalidad* de la voluntad absolutamente libre consiste en la autorrelación consciente del sujeto individual. La *personalidad* presupone que yo, en cuanto soy *este* ente determinado y finito, soy, a pesar de mi arbitrariedad, de mis impulsos y apetitos y de mi existencia interna, una pura relación conmigo mismo carente de contenido. En este último sentido resulta, entonces, que soy infinito: todo lo finito es mi posible objeto o contenido pero nada puede impedir mi retorno

a mí ni estorbar mi autorrelación. De manera que, en medio de la finitud, la persona se sabe *libre, infinita y universal.*

§ 35. OBSERVACIÓN

La personalidad no es lo mismo que el sujeto consciente de sí, concreto y determinado. Es preciso que tal sujeto sea consciente de ser un yo absolutamente abstracto, o capaz de separarse de todo, para que haya personalidad. El yo abstracto es aquel que niega y suspende todo límite y todo valor independiente. Cuando el *saber de sí* se ha hecho *objetivo* en este sentido y la subjetividad se conoce como tal en su absoluta independencia, surge la personalidad. Ella es la simple y pura identidad consigo que excluye a todo lo demás de esta autorrelación que, al carecer de alteridad, carece de límites o es infinita.

Mientras los individuos y los pueblos no han desarrollado aún la posibilidad de los sujetos de pensarse y conocerse de esta manera, carecen, en sentido propio, de personalidad. Esto nos permite entender la diferencia que existe entre dos fases del desarrollo del espíritu. En efecto, allí donde el espíritu no es más que *autoconciencia* o espíritu fenoménico, sabe acerca de sí de acuerdo con la voluntad natural y sus contraposiciones externas (PhdG, págs. 133 y ss.; Enz § 424). A propósito de la misma determinación, sin embargo, el espíritu absolutamente libre es *persona*. Y lo es gracias a que, como yo libre, se tiene a sí mismo como objeto y como propósito, con exclusión de todo cuanto resulta externo a la pura autorrelación.

§ 36

Tres caracteres de la personalidad: §§ 36-39

1. La personalidad es una forma universal propia de todos los seres racionales; la capacidad jurídica forma, en general, parte de ella. Solo una persona puede ser sujeto de derechos. La personalidad constituye, por eso, el concepto del derecho *formal* y abstracto y también su fundamento, igualmente abstracto. Tanto el derecho como su fundamento son abstractos porque la personalidad que los implica carece todavía de un contenido propio de ella, o no es, provisoriamente, más que una forma. El imperativo del derecho manda, por tanto, lo siguiente: *Sé una persona y respeta a los demás como personas.*

§ 37

2. La personalidad abstracta excluye a la *particularidad* de la voluntad pues esta particularidad no se ha hecho libre aún, como llegará a serlo luego. Aunque los aspectos particulares de la voluntad tienen que formar parte de la plena conciencia de sí misma (§ 34) que la voluntad llegará a tener, la persona como tal no los contiene todavía. Pues ella no es más que la máscara general con que los individuos aparecen en los tribunales, la máscara que esconde, precisamente, su individualidad en favor de la posibilidad de presentarse como uno cualquiera entre otros. En cuanto la personalidad es aquello que todos tenemos en común, la persona es solo un lado o ingrediente de una totalidad mayor, más rica. La particularidad está presente en la persona como mero querer arbitrario, necesidad, instinto, etc., que son algo diferente y separado de la personalidad, que representa la más primitiva manera de ser de la libertad. Por esta razón, en el derecho abstracto, o de la persona, no se trata de mis intereses particulares, ni de aquellos que me diferencian de otros sujetos de derecho. Ni mis motivos ni mis intenciones están en juego aquí, sino solo los derechos que tengo en común con los demás.

§ 38

Si comparamos al derecho abstracto con la actividad que se lleva a cabo en una situación *concreta*, o con el tejido de las relaciones morales y socio-políticas, hay que reconocer que aquel no pasa de ser un conjunto de *posibilidades*. Esto se explica por cuanto el derecho abstracto es solo una *licencia* o *facultad* para actuar realmente y para establecer relaciones. A causa de su carácter abstracto, las normas obligatorias de este derecho son negativas o se limitan a *prohibir* que la personalidad y lo perteneciente a ella sea vulnerado. Así es que el derecho abstracto no establece más que prohibiciones jurídicas. Los preceptos jurídicos de forma positiva tienen, por tal motivo, en último término, a una prohibición como contenido.

§ 39

3. La persona que ha de tomar decisiones actuará en su carácter particular *inmediato*; se encuentra, al actuar, en relación con una naturaleza que ya está definida en su manera de ser independiente. La perso-

nalidad de la voluntad se enfrenta a tal naturaleza dada como algo meramente *subjetivo*. Pero en cuanto esta voluntad o personalidad es universal e infinita como relación exclusiva consigo, la limitación de no ser más que subjetiva le resulta contradictoria y *nula*. Pues la voluntad personal es activa y capaz de suprimir aquella limitación, dándose realidad. Con ello deja de ser meramente subjetiva gracias a que hace suya aquella existencia en vez de tenerla al frente como dada independientemente de la acción.

§ 40

Esquema de las etapas del derecho abstracto.

El derecho, en el punto de partida de su desarrollo, es la existencia inmediata que se da la voluntad libre al afirmarse contra el límite que le opone la naturaleza dada. Esta primera existencia de la libertad es inmediata porque la voluntad se la da no en vista de fines racionales sino como resultado de su reacción contra lo que la determina desde fuera y la reduce a ser mera subjetividad. Las tres principales configuraciones de tal existencia primera de la libertad son la propiedad, el contrato y el crimen.

(*a*) La voluntad personal abstracta en relación exclusiva consigo toma *posesión* de las cosas para darse realidad. La posesión se convierte luego en *propiedad*.

(*b*) Como propietaria la persona se diferencia de sí y se hace capaz de relaciones con *otra* persona. Los propietarios se reconocen entre ellos solo en cuanto poseen cosas o como propietarios. Mediante el intercambio de sus respectivas propiedades la existencia en sí de cada uno se transforma en voluntad común y reconocimiento del derecho de cada uno. Esta relación jurídica entre personas, que las hace capaces de enajenar sus propiedades reafirmando sus derechos y reconociendo el de los demás, se llama *contrato*.

(*c*) La voluntad libre existente se relaciona no solo con otras personas sino también consigo misma. Como parte de esta última relación la voluntad es capaz de diferenciarse de sí misma y hasta de entrar en conflicto consigo. El contrato establece, como vimos, un nexo jurídico entre dos voluntades personales diferentes. El delito y el crimen, en cambio, representan maneras como la voluntad *particular* existente se opone a sí misma. Desde que la voluntad libre pasa por varias etapas de desarrollo antes de hacerse *absoluta* caben en ella diversas formas de oposición y de conflicto consigo misma, como ser la contradicción

entre voluntad particular y universal, por ejemplo. Esta es, precisamente, la forma de diferenciación y de conflicto de la libertad consigo que llamamos *injusticia* y *delito*.

§ 40. OBSERVACIÓN

Los distingos entre derecho *personal, real* y de *procedimiento* se hacen para ordenar los materiales jurídicos de la tradición. Estas divisiones del derecho suelen confundir las relaciones jurídicas fundamentales con las derivadas y secundarias. Tanto el derecho romano como la filosofía del derecho de KANT incurren en estas graves confusiones. Es claro, por ejemplo, que el derecho a apropiarse de cosas lo confiere la *personalidad;* se sigue de ello que el derecho personal (*jus ad personam*) es esencialmente derecho real (*jus ad rem*). Pero en el derecho romano la personalidad no es más que un *status* o posición social; para KANT, por su parte, los derechos personales derivan de un contrato. En ambos casos falta la verdadera noción de persona que necesitamos para entender lo que es un derecho. Pues los derechos como tales son siempre derechos de personas, y no los hay de otra clase que estos. Los conceptos de posición social y de contrato presuponen al de persona y sin este carecen de sentido.

SECCIÓN PRIMERA

LA PROPIEDAD

§ 41

Persona, cosa y propiedad: §§ 41-44

La persona, una figura de la etapa inicial de la voluntad libre en desarrollo y hasta este momento nada más que subjetiva, tiene que darse una *existencia externa*. Tal existencia será *una esfera de la libertad,* esto es, algo exterior en que la voluntad libre encuentra lo que la complementa en cuanto es solo subjetiva. Ha de tratarse, sin embargo, de algo *diferente* de la voluntad, con lo cual ella no se confunda y que pueda volver *a separar* de sí después de haberse apoderado de ello.

§ 42

Lo inmediatamente diferente de la voluntad libre es lo *externo* en general. Lo externo es diverso del espíritu tanto en sí como para él. La existencia complementaria de la persona son *las cosas* impersonales que carecen tanto de libertad como de derechos.

§ 42. OBSERVACIÓN

Tal como 'objetividad', la palabra 'cosa' tiene dos significados opuestos. Designa lo *sustancial* en frases como "Lo que está en juego son las cosas, no los intereses personales". Pero también puede designar lo *insustancial* o meramente exterior, como en "Perdió las cosas pero salvó la vida". Para el espíritu libre lo propiamente *externo* es la *naturaleza*, pues en cuanto inconsciente la naturaleza es externa para sí y en cuanto conocida por otro es relativa a una interioridad diferente de ella.

§ 43

La persona singular, capaz de *comprender* y de *comprenderse*, posee una existencia *natural*. Hasta cierto punto tal existencia es parte

integrante de la persona pero, en alguna medida, la persona se relaciona con esta parte suya como si se tratara de un mundo externo. La existencia natural de la persona está compuesta tanto por sus propias dotes naturales del cuerpo y de la mente como por objetos externos. Como aquí se trata de la persona en su inmediatez debemos entender que las cosas que forman su existencia natural están siendo consideradas también de manera inmediata. Más adelante, ya en relación con la voluntad que las determina, ellas pueden llegar a ser muy diferentes de lo que son aquí como mera existencia natural de la persona.

§ 43. OBSERVACIÓN

Cabe preguntarse si los talentos y las habilidades artísticas y científicas, las aptitudes espirituales, son *cosas* que se pueden comprar y vender. ¿Cuál es su condición jurídica? Son espirituales e íntimos, por un lado, y en este sentido difieren de las cosas, pero se los puede exteriorizar e incluso enajenar y en este sentido son como ellas. Celebramos contratos que comprometen nuestras habilidades y saber; o vendemos obras debidas a nuestro talento. Las *cosas* de esta clase son producidas por el espíritu; mediante la manifestación inmediata de este y su exteriorización una parte de su contenido llega a convertirse para la ley en una *cosa* como las otras. En el derecho romano encontramos una confusión ilegítima de las cosas con lo que no son cosas. El padre es propietario de los hijos. Jurídicamente, entonces, estos son *cosas* para el padre, el cual está, sin embargo, ligado a ellos por el amor. Esta última es una relación ética y no meramente jurídica, pero el derecho romano las confundía de modo inmoral e ilegítimo. El derecho abstracto se ocupa de la persona y de las cosas particulares que pertenecen a la existencia y a la esfera real de su libertad solo en la medida en que son algo diferente y separable de la persona. Por tal razón no interesa al derecho abstracto si estas cosas particulares de la persona son esencialmente separables de la persona o si llegan a serlo por decisión de la voluntad subjetiva del propietario. Además, en este contexto entran en consideración los talentos, el saber y las habilidades solo en tanto son posesiones en sentido legal. El grado de posesión del propio cuerpo y espíritu que se puede obtener por ejercicio y cultivo y el cual los convierte en bienes espirituales íntimos, no es tema de este libro. El paso de esta propiedad íntima a su exteriorización, que produce cosas jurídicas contratables, será considerado a propósito de la *enajenación* de la propiedad.

§ 44

La persona tiene derecho a hacer *suya* cualquier cosa: poniendo su voluntad en cosas para servir a su fin sustancial, la persona les da un alma y una destinación de que las cosas por sí mismas carecen. Este es el *derecho* absoluto *de apropiación* de todas las cosas que tiene el hombre.

§ 44. Observación

La voluntad libre dispone de las cosas de acuerdo con sus propios fines: las usa, las transforma y las destruye según sus propósitos. A la conciencia, la intuición y la representación, en cambio, las cosas externas les parecen independientes. Ciertas filosofías se han dejado extraviar por esta apariencia y le atribuyen a las cosas, a lo impersonal, un ser absoluto, *en sí y para sí*. Llegan a pensar que el espíritu no puede saber lo que son las cosas en sí, esto es, que no conoce la verdad. Para la voluntad las cosas no tienen ni en sí ni para sí; su comportamiento con las *cosas* muestra que no les atribuye ninguna independencia respecto de la voluntad. La manera como las cosas se adaptan al querer humano que se ejerce sobre ellas confirma que no son nada subsistente por sí. La voluntad libre es una demostración del idealismo, cuya verdad reside en negarle realidad independiente a las *cosas externas*.

§ 45

Posesión y propiedad

Tener algo externamente en mi poder constituye la *posesión*. La propiedad, en cambio, no depende del poder que yo pueda tener sino de ciertas relaciones sociales y jurídicas. La posesión tiene un aspecto particular que reside en el interés que me lleva a apoderarme de algo. Hago mías las cosas por necesidad natural, por impulso o porque me da la gana. Pero si tengo algo en cuanto soy no meramente persona abstracta sino voluntad libre, mi relación con la cosa cambia de carácter. Pues en cuanto propietario no soy ya un mero conjunto de apetitos e intereses arbitrarios sino miembro reconocido de una sociedad que se gobierna por leyes. Esta condición me da una objetividad que me faltaba antes: me reconozco en mi propiedad y, en este sentido, es mediante ella que soy, por primera vez, voluntad actual, efectiva. La voluntad que se objetiva supera su confinamiento en la mera subjeti-

vidad; por eso la *propiedad* representa una superación de la posesión, o la verdad de esta, y constituye una institución jurídica en vez de una mera relación de poder.

§ 45. OBSERVACIÓN

Cuando se estima a las necesidades como lo primordial se tiene la impresión de que la propiedad no es más que un medio para satisfacerlas. Pero este no es el verdadero orden de las cosas. Lo que de verdad vale, sin embargo, es el punto de vista de la libertad; desde este la propiedad se revela como la primera forma de *existencia* de la libertad y, en este sentido, manifiesta ser un fin esencial y no un medio al servicio de otra cosa.

§ 46

La necesidad de la propiedad privada

En la propiedad se me hace presente la objetividad de la voluntad; como se trata aquí de mi voluntad personal, esto es, de la que me pertenece en cuanto soy esta persona individual, la propiedad adquiere en esta relación conmigo un carácter exclusivo. Esto es, aquello en que se manifiesta mi voluntad ya no puede ser de cualquiera sino que es *propiedad privada* de uno solo. La propiedad común, por su parte, que puede estar en posesión de diversas personas, toma, debido a la condición personal y singular de la voluntad propietaria, el carácter de una comunidad *que se puede disolver*. Le es inherente, a diferencia de la propiedad privada, que puedo dejar arbitrariamente de participar en ella y retirarme de tal comunidad.

§ 46. OBSERVACIÓN

Los *elementos* como el aire, el fuego no se prestan para convertirse en propiedad privada; aunque se los usa no se los puede particularizar para que sean poseídos privadamente. En las *leyes agrarias* romanas hay un conflicto entre propiedad común y privada. Se impone esta, que es más racional, pero con sacrificio de otros derechos. La propiedad *familiar fideicomisaria* contiene algo contrario al derecho de la persona y la propiedad privada. Hay casos en que esta última tiene que ser subordinada a formas superiores de derecho, como el de una comunidad, el del Estado, etc. Pero tales casos excepcionales no deben quedar

librados al azar o a los intereses particulares sino deben estar regulados por instituciones estatales. PLATÓN creyó que la persona carecía del derecho a la propiedad privada. La idea de una *comunidad fraternal de bienes*, que excluya el principio de la propiedad privada, es una ocurrencia fácil para quien ignora el carácter de la libertad del espíritu y la naturaleza del derecho. Los amigos de EPICURO quisieron fundar una fraternidad de este tipo; EPICURO los disuadió diciendo que el proyecto de una comunidad de bienes presupone cierta desconfianza entre los amigos, y que la desconfianza y la amistad son incompatibles.

§ 47

Propiedad de la vida y del cuerpo: §§ 47-48

En cuanto persona *singular* estoy *vivo* en este *cuerpo orgánico*, que es mi existencia externa *general* e indivisa. Desde el punto de vista de tal unidad inmediata con mi cuerpo este es la condición de posibilidad de todas las formas de mi existencia. Al propio tiempo, sin embargo, tengo *mi vida y mi cuerpo* tal como otras cosas, a saber, solo en la medida en que *quiero tenerlos*.

§ 47. OBSERVACIÓN

La filosofía natural (Enz §§ 336 y ss.; cf. §§ 213, 216 y 376) y la antropología (Enz § 396 y ss.) tratan del yo y del espíritu que soy como alma; los conceptos procedentes de estas disciplinas son los que dan cuenta de aquello que soy inmediatamente como ser *vivo*, corporal, orgánico. Pero en cuanto soy autoconciencia poseo este cuerpo y esta vida *voluntariamente.* Solo el hombre se puede mutilar, suicidar. El animal, que también está en posesión de su cuerpo mediante el alma, carece, sin embargo, de una relación voluntaria con el mismo como la que nosotros tenemos.

§ 48

Para que el cuerpo se convierta en órgano dócil y en instrumento animoso del espíritu este ha de *tomar posesión de él* (§ 57). Pues en cuanto existencia dada inmediatamente el cuerpo no es todavía adecuado al espíritu. Desde el *punto de vista de otros,* sin embargo, aparezco como alguien que es esencialmente libre en su cuerpo. En este caso

basta con la manera inmediata de tener un cuerpo; pero en otros respectos es preciso apoderarse del propio cuerpo mediante el ejercicio y la cultura.

§ 48. OBSERVACIÓN

Mientras vivo mi alma y mi cuerpo están unidos: este es la existencia de mi libertad y el lugar de lo que siento. Es un sofisma sostener que el alma está a salvo de los ataques y torturas que otros le infligen a mi *cuerpo*. Es solo porque vivo como algo libre en mi cuerpo que tal *existencia* libre no debe ser abusada. Pero yo puedo retirarme de mi existencia, recogerme en mí y hacerla, de este modo, externa. Aun encadenado puedo ser libre gracias a mi voluntad de separar de mí las sensaciones particulares de tal situación. *Para otros,* en cambio, solo soy *libre* si esa *existencia* corpórea lo es (Log I, págs. 104 y ss.). La violencia que otros le hacen a mi cuerpo me la hacen a mí. Hay una diferencia entre la injuria personal y la violación de mi propiedad. Se debe a que, en cuanto sensible, me afectan *real y actualmente* el contacto y la violencia contra mi cuerpo. La voluntad que he puesto en mi propiedad, en cambio, no se encuentra en ella con la misma presencia y realidad inmediatas.

§ 49

Aspectos jurídicamente irrelevantes de la propiedad

En relación con las cosas exteriores en general, *lo racional* es que yo tenga propiedad. Pero esta relación racional de propiedad depende, como vimos, de un aspecto *particular* de la personalidad del propietario: tomo posesión de las cosas porque tengo fines subjetivos, necesidades, porque me encuentro en determinadas circunstancias externas, etc. (§ 45). Aunque este aspecto particular es una condición de la propiedad como tal, lo particular de la persona propietaria no es lo mismo que la libertad comprometida en la relación de propiedad como tal. Por tanto, aunque la propiedad es una institución jurídica que se desarrolla a partir de la toma de posesión de cosas singulares por ciertos individuos, *qué* poseo o *cuánto*, no pertenece a la institución. Estos aspectos de la propiedad son jurídicamente irrelevantes.

§ 49. OBSERVACIÓN

Los sujetos jurídicos, o personas, son iguales. "Igualdad" es una categoría abstracta del entendimiento. Como "persona" nombra algo

común a todos los hombres en cuanto poseen derechos y son considerados aparte de las diferencias que existen entre ellos, aquella proposición sobre la igualdad de las personas es tautológica. El de la propiedad, *aparte* del simple derecho a ella que todos tienen por igual, constituye uno de los *terrenos de la desigualdad* entre los hombres. La exigencia de que se establezca la igualdad en la distribución de la tierra, o de la riqueza en general, es propia del pensar vacío y superficial que no considera los factores particulares que entran en la determinación de lo que cada cual tiene. Estos factores son: el azar natural, la diligencia individual, las dotes y talentos en su infinita diversidad y otros. Hablar de una *injusticia de la naturaleza* en la distribución de la propiedad y la riqueza resulta inapropiado pues la naturaleza, careciendo de libertad, no puede ser ni justa ni injusta. Pero que todos los hombres deben tener con qué satisfacer sus necesidades básicas es un *deseo* moral bienintencionado aunque, expresado así, es demasiado vago para ser objetivo. Por otra parte, lo que hace falta para satisfacer las necesidades es diferente de la propiedad y pertenece, como tema, a la sección sobre la sociedad civil.

§ 50

El derecho de apropiación

Como establecía el derecho romano, una cosa pertenece al que la ocupa *primero*; la mera anterioridad en el tiempo, sin embargo, siendo *casual*, no es la que funda el derecho de apropiación. La razón del mismo reside, simplemente, en que el que llega después ya no puede tomar posesión de lo que es propiedad del primero. Este es un principio que se entiende por sí mismo y es, en este sentido, superfluo.

§ 51

Toma de posesión y propiedad

La representación de que algo es mío y la mera voluntad de tenerlo no son suficientes para que yo tenga la propiedad de algo en sentido pleno. La propiedad, que constituye la *existencia* de la personalidad, requiere que a tal representación y querer *míos* se agregue la *toma de posesión* de la cosa. Pues esa existencia de la voluntad personal no puede consistir solo de algo *interno* sino que ha de incluir un lado externo que la haga cognoscible por otros. Aquello de que *tomo posesión* debe ser una *cosa sin dueño* (§ 50); esta condición negativa obvia

es importante desde que la propiedad requiere del reconocimiento por otros. Si la toma de posesión no respeta la propiedad ajena no puede reclamar el reconocimiento que le hace falta para convertirse en verdadera propiedad (o existencia de la personalidad).

§ 52

Apropiación de la materia de las cosas

La toma de posesión de las cosas me da la propiedad de la *materia* de las mismas por cuanto la materia, siendo enteramente externa a sí, no tiene ninguna relación consigo, tampoco la de ser dueña de sí. La propiedad es uno de los modos de fusión de la subjetividad y la objetividad; como la materia por sí sola es incapaz de efectuarla, la voluntad libre tiene este derecho sobre la materia de las cosas.

§ 52. Observación

La materia no es otra cosa que la resistencia que me ofrece. En cuanto soy capaz de sentir me dejo impresionar por esta aparente subsistencia independiente de las cosas materiales, pero en cuanto voluntad descubro que ella no es más que una apariencia. Para el propietario el supuesto ser para sí de la materia carece de toda verdad. La toma de posesión mediante la que se actualiza el derecho universal de los hombres a apoderarse de las cosas naturales, es, en cuanto *actividad externa,* del orden de la fuerza física, de la astucia y de la habilidad. Son las formas generales de mediación para apoderarse corporalmente de algo. Hay una gran variedad de maneras de posesionarse de las cosas naturales debido a que estas son cualitativamente muy diversas entre sí. Cada una de tales maneras, de acuerdo con el carácter del asunto, es limitada y casual. No nos apoderamos, empero, ni del *género* de las cosas ni de su *elemento* sino de lo singularizado: solo una bocanada de aire, un sorbo de agua se convierten en objetos del propietario individual. Pero la razón principal de esta limitación en el modo de apropiarnos de las cosas no reside principalmente en una imposibilidad física. Ella depende, más bien, de que la persona, en cuanto voluntad, es una individualidad inmediata que se conduce como tal con las cosas, a las que trata como entes singulares (§ 13, Observación, y § 43).

El dominio y la posesión externa de las cosas son, por eso, siempre indeterminados e incompletos de diversas maneras. Pero la materia no siempre carece de forma esencial y es esta forma la que la convierte

en algo determinado. Mientras más me apropio de tal forma más me apodero de la cosa. El consumo de alimentos es una penetración y transformación de su naturaleza cualitativa, de esa que los hacía lo que eran antes de ser consumidos. El desarrollo de las habilidades de mi cuerpo y la educación de mi espíritu son, asimismo, tomas de posesión y penetración parciales de los mismos. El espíritu es aquello de lo que cabe apropiarse *más cabalmente*. La realidad de la toma de posesión de que hablamos aquí es, sin embargo, diferente de la propiedad, que depende de la voluntad libre. La toma de posesión puede ser imperfecta pero frente a la voluntad propietaria la cosa no tiene nada propio suyo que pudiera reservarse. La posesión, en cuanto relación externa deja, en cambio, algo fuera de sí. La idea de una materia sin cualidades que quedaría como *res nullius* fuera de la relación de propiedad que tengo con la cosa, propuesta por FICHTE, es una abstracción vacía. Cuando me apropio de algo imponiéndole cierta forma a una materia, me apropio de la cosa toda.

§ 53

Determinaciones de la propiedad

La propiedad se determina según la relación de la voluntad con la cosa. Tal relación tiene tres modos principales, a saber:

(α) *toma de posesión* inmediata: la voluntad tiene su existencia en la cosa en cuanto esta es *positiva* o algo sensible y real;

(β) *uso* de la cosa: en la medida en que la cosa es negativa frente a la voluntad, esta tiene su existencia negándola;

(γ) *enajenación* de la cosa: la voluntad se retira de la cosa y vuelve en sí (reflexión).

Estas tres formas de relación, la *positiva*, la *negativa* y la *infinita*, son, dice HEGEL, los *juicios de la voluntad* sobre la cosa (Enz §§ 172-173). El juicio pone en conexión a lo universal con lo particular; tal conexión ha de desarrollarse hasta resolver adecuadamente la relación entre ambos. Las etapas por las que pasan las relaciones de la voluntad y la cosa son las del juicio positivo, negativo e infinito; este proceso, como todo lo racional, constituye un juicio triple (W VIII, 391). Los diversos modos señalados representan un desarrollo de la relación porque, aunque la voluntad se pone en la cosa particular de que se apodera y tiene en ella su existencia, no puede, como universal, coincidir inmediatamente con la cosa. Pasa, por ello, de la primera a una segunda relación; mediante el uso trata de reducir al particular inadecuado a con-

formarse a la universalidad de la voluntad. Esta negación de la cosa por el uso vuelve a redundar en una diferencia entre lo universal y lo particular: la cosa usada no pierde nunca del todo su particularidad. Para remediar lo cual la voluntad se retira de la cosa y la separa de sí. Esta enajenación no es una negación que repita a la anterior por cuanto, aunque ella también entraña una negación de la cosa, esta segunda negación se combina con una afirmación de la inconformidad de la voluntad y la cosa, o del sujeto (universal) y el predicado (particular).

A. *Toma de posesión*

§ 54

Tres tipos de apropiación: §§ 54-58

La toma de posesión consiste en una u otra de las tres siguientes operaciones: en *apoderarse* de la cosa *físicamente*, o en *darle forma*, o en *marcarla con un signo* o designarla. La más primitiva es, sin duda, la apropiación corporal. Dar forma supone la intervención del pensamiento y es una manera más completa de enseñorearse de algo. La designación, por último, consiste en apropiarse de la cosa toda mediante un signo universal, un nombre, un documento, una ceremonia reconocida. La apropiación corporal no afecta más que a la parte de la cosa que se puede abarcar físicamente; la conformación, por su lado, no abarca más que hasta donde la forma afecta a la cosa. Solo la designación tiene un alcance universal. Vemos, pues, que los tipos de apropiación progresan de la particularidad a la universalidad y de tratar exclusivamente con cosas singulares a tratar, mediante la representación y los signos, con cosas a las que no es posible abarcar corporalmente, como una propiedad territorial, por ejemplo.

§ 55

1. Desde un punto de vista físico la *apropiación corporal* de la cosa, que me obliga a estar presente y que pone de manifiesto mi voluntad, es la mejor manera de apoderarse de algo. Pero desde otros puntos de vista es muy limitada: no envuelve más que al que realiza la operación; su efectividad es pasajera y su alcance, muy corto. Además, no me puedo apoderar físicamente de cualquier cosa; este modo de tomar posesión, porque depende de las cualidades de las cosas, es muy limitado también en este respecto. Adquiere alguna mayor amplitud en combi-

nación con instrumentos, con el uso de cosas que ya tengo y me he procurado por otras vías o mediante diversas relaciones entre este modo de apropiación y otros métodos.

§ 55. OBSERVACIÓN

Mi poder se amplía con la ayuda de fuerzas maquinales, armas e instrumentos. Muchas circunstancias, casuales o no, determinan las *posibilidades* de apoderarse de algo y el resultado de una competencia entre varios propietarios potenciales. Se trata de situaciones externas de que debe ocuparse el entendimiento, no la filosofía.

§ 56

2. La apropiación en general hace mía una cosa. Pero esta determinación de ser ella mía adquiere una exterioridad *independiente* cuando *le doy forma* a la cosa. Así es que la cosa mía lo sigue siendo aparte de mi presencia en *este* lugar y en *este* momento; conserva asimismo este carácter sin mi saber y sin mi voluntad actuales.

§ 56. OBSERVACIÓN

La formación de las cosas es infinitamente variada según los objetos de que se trate y los fines subjetivos en vista de los cuales se efectúe la acción de dar forma. Ella es, en todo caso, la manera de tomar posesión que resulta más adecuada a la idea o a lo absoluto, por cuanto unifica lo objetivo y lo subjetivo. Este modo de apropiación debe incluir a las actividades de cultivar y criar organismos; la formación que dan el cultivador y el criador es asimilada por los organismos que la reciben, de modo que la forma pierde su exterioridad. El trabajo de la tierra, la doma de animales, las instalaciones para el uso de materias y fuerzas elementales y para conseguir que una materia actúe sobre otra, pertenecen todas a este modo de apropiación.

§ 57

El hombre necesita, además de apoderarse de las cosas, tomar posesión de sí mismo. Pues considerado como mera existencia no es más que algo natural, que no conoce su propia verdad. Solo mediante el *cultivo* del cuerpo y del espíritu propios y, *especialmente, concibiendo*

la libertad de la autoconciencia, toma posesión de sí y se convierte en propiedad suya y de nadie más. Esta apropiación se puede considerar también desde el punto de vista inverso, partiendo no de la existencia sino de las *posibilidades* de desarrollo de los individuos. El hombre efectúa o *actualiza* aquello que es de acuerdo con su concepto, esto es, realiza una posibilidad, usa una facultad, pone en práctica una disposición. Realizándose de este modo consigue, por primera vez, afirmarse como dueño de sí. Además, así es como logra objetivarse para sí y distinguirse de la simple autoconciencia. Así consigue adquirir una cierta hechura, una *forma* estable determinada, (§ 43, Observación), como la que tienen las cosas.

§ 57. Observación

Ciertos intentos de justificar la *esclavitud* se basan en la opinión de que el hombre es un ser natural; simplemente ignoran que, en cuanto libre, es dueño de sí y no puede ser propiedad de otro. Se han aducido cosas como la violencia física, el cautiverio de guerra, el consentimiento del esclavo y los favores recibidos por el mismo, entre otras, como supuestas razones que legitimarían el establecimiento de la esclavitud. Tales argumentos dan por descontado que el hombre es una mera *existencia* y son, por esto, incompatibles con el verdadero *concepto* del mismo. La absoluta injusticia de la esclavitud y de la institución del dominio señorial sobre personas se basa, en cambio, sobre el concepto del hombre como espíritu libre, dueño de sí. A esta última concepción no se le puede reprochar otra cosa que su errada creencia de que el hombre es libre por *naturaleza*, o libre sin más. Concebido así, claro está, esto es falso por cuanto la libertad no es nunca inmediata o dada sino, más bien, el resultado de un proceso esforzado por posesionarse de sí. El espíritu libre (§ 21), que resulta de la supresión de la existencia natural inmediata, consiste en darse su propia existencia adecuada, una existencia libre. Si nos detenemos en la existencia primera dada ni siquiera surgen las cuestiones relativas a la racionalidad y el derecho, que pertenecen al orden de la voluntad libre establecida como tal en la existencia. La ciencia del derecho y el derecho no comienzan sino después que se ha descartado la falsa opinión sobre el hombre como ser natural y, por ende, como apto para ser esclavo apenas aparece el poder que lo puede someter. La existencia de esclavos, este fenómeno más bien primitivo, afecta al hombre cuando el espíritu no ha pasado más allá de la fase de la conciencia inmediata. La esclavitud pertenece al estadio intermedio entre el estado natural y el ético. El conflicto

dialéctico entre el concepto, que ha de imponerse sobre la inmediatez, y la conciencia incipiente de libertad, se traduce en una *lucha por el reconocimiento* y en la relación entre *señor* y *esclavo* (PhdG, págs. 146 y ss.; Enz §§ 430 y ss.). Para que se haga patente que el hombre no está destinado a la esclavitud es preciso entender que la verdadera libertad solo existe en la forma de estado. Este conocimiento evitará, asimismo, que tengamos al espíritu objetivo o al *estado*, que constituye el contenido del derecho, por una mera exigencia subjetiva, o un *deber ser*. El hombre, según su verdadero concepto, no solo no debe ser esclavo sino que no puede serlo.

§ 58

3. Puedo apropiarme de algo simbólicamente, poniendo un *signo* en la cosa que representa el dominio de mi voluntad sobre ella. En vez de proceder a posesionarme físicamente de una cosa, procedo a convertirla en mía mediante la *representación*: me limito a designarla, a marcarla con un signo. Aunque esta marca significa mi propiedad no siempre garantiza un dominio efectivo de la cosa. El modo simbólico de apoderarse de algo, aunque universal, es muy impreciso tanto en su alcance objetivo como en su preciso significado.

B. *El uso de la cosa*

§ 59

El uso como negación de la cosa

Considerando la toma de posesión vimos que la voluntad tiene una relación *positiva* con la cosa de la que se apodera: se pone en ella y se procura una existencia determinada mediante ella. En la identidad creada por la voluntad poseedora y la cosa poseída, la cosa está puesta como algo *negativo* ya que, siendo algo particular que determina a la voluntad propietaria, niega la universalidad de la voluntad. Esta última es, en relación con sus cosas, cierta necesidad que busca satisfacerse, cierto querer especial que cuenta con sus cosas, etc. Pero si en vez de la toma de posesión consideramos ahora la función de la cosa en la relación de uso, resulta que mi necesidad, en cuanto particularidad de una voluntad, es lo positivo que se satisface mediante la cosa. Esta última, en cambio, aparece como lo negativo en sí pues no existe sino *para* satisfacerme y *prestarme servicio*. El uso es, así,

la realización de mis necesidades mediante la transformación, la destrucción, el consumo de las cosas. El uso de las cosas que tenemos en nuestro poder revela que ellas carecen de sí mismidad; en este sentido el uso que las destruye no hace otra cosa que conducirlas a lo que estaban destinadas.

§ 59. Observación

En el uso se *realiza* plenamente y actualiza el sentido de la propiedad. Esto parecen adivinarlo quienes consideran que una propiedad que no es usada ha sido, en verdad, abandonada y carece de dueño. Tal opinión la hacen valer quienes, apropiándose ilegítimamente de algo, se justifican diciendo que el propietario no lo usaba. Pero el fundamento sustancial primario de la propiedad no es el uso sino la libre voluntad del propietario; es ella la que se apropia la cosa. El uso, en cambio, es una determinación secundaria de la propiedad, en la que la voluntad propietaria se pone de manifiesto y adquiere un modo particular de ser. El uso depende de la propiedad, no esta de aquel.

§ 60

Dos modos de posesión y uso

Hay una diferencia entre tomar una cosa y usarla inmediatamente y tomarla y utilizarla regularmente. En el primer caso se trata de una toma de posesión *singular* de lo que necesitamos aquí y ahora. Pero hay también una toma de posesión general, que se justifica a partir de una necesidad durable, persistente, que obliga a usar repetidamente una posesión que se renueva. En este último caso es posible que haya que limitar el uso de la cosa con el fin de que ella se conserve y vuelva a renovarse, como hace el agricultor con la tierra de que vive, a la que a la vez explota y cuida. Aquella toma de posesión singular de algo que uso inmediatamente se puede transformar en una toma de posesión general mediante un *signo* o marca que ponga de manifiesto que me apropio del *fundamento* elemental y orgánico de la cosa y de todas las condiciones de que ella depende. Usar el propietario un bosque es lo mismo que usar una mesa; en el primer caso, para que el uso sea continuo en vez de instantáneo, la posesión debe serlo del organismo o elemento y no de la cantidad de madera que obtendría si lo cortara ahora mismo. La diferencia en el uso pone de manifiesto una diferencia en la manera de poseer: ya la cosa inmediata, ya la base elemental de la que proceden las cosas singulares.

§ 61

La propiedad del uso es de la cosa

La cosa de que soy propietario no es más que *el conjunto de los usos* que hago de ella. Debido a que las cosas carecen de fines propios de ellas (§ 42) y a que su sustancia es su exterioridad (esto es, en rigor, su falta de sustancialidad), resulta que esta exterioridad sin propósito no tiene *otra realidad* que el uso que yo, su propietario, le doy. De modo que si soy dueño del uso lo soy de la cosa y más allá de tal uso no queda nada de la cosa que pudiera pertenecer a otro.

§ 62

Uso y posesión parciales

La propiedad de una cosa es plena y la pone enteramente a mi disposición. Tal propiedad es, por tanto, diferente tanto del uso y la *posesión temporales y parciales* de la cosa como también de la *posibilidad parcial y temporal* de usarla. Sería contradictorio que yo dispusiera de todo el uso de una cosa y otro tuviera, en abstracto, la propiedad de la misma. Pues, en cuanto mía, la cosa estaría penetrada de mi voluntad (§§ 61 y 52) y yo encontraría en ella, sin embargo, algo impenetrable, esto es, la voluntad vacía del otro. Esto es tan imposible como que yo, en cuanto voluntad positiva, me objetive y a la vez no me objetive en la cosa. De lo anterior se sigue que la propiedad es, esencialmente, propiedad libre y completa.

§ 62. Observación

El entendimiento formalista distingue entre el derecho a *usar* algo *en todo respecto* y la *propiedad abstracta* de ello. Le parece que debe partir tanto a la propiedad como a la voluntad personal propietaria en dos momentos, y considerarlos a cada uno por su cuenta, como si pudiesen ser verdaderos por separado. Este distingo quiere establecer el dominio vacío, el cual no existe porque representa una imposibilidad, como vimos. Un caso de tal distingo encontramos en las *Instituciones* de Justiniano. Dice: "El usufructo es el derecho de usar y de disfrutar de las cosas ajenas, salvo la sustancia de estas". Y, también, más adelante: "Para que las propiedades no sean inútiles mediante la cesación permanente del usufructo, la ley ha preferido extinguir en cierto modo

el usufructo y que este revierta a la propiedad''. La expresión ''la ley ha preferido'', al insinuar que se ha tomado una decisión al respecto, pretende darle un sentido a esta distinción vacía entre propiedad y usufructo. Pero una propiedad que estuviese siempre separada del uso y disfrute de la cosa no sería solo inútil sino que no sería siquiera propiedad. La discusión de otros distingos de la propiedad (como ser, que las cosas sean transferibles por mancipación o por simple entrega, o entre propiedad quiritaria y bonitaria, etc.) está aquí fuera de lugar porque tales distinciones no afectan al concepto de propiedad. Las siguientes relaciones envuelven, en cambio, hasta cierto punto, la distinción entre el usufructo y la nuda propiedad: la relación entre el dominio directo del señor y el dominio útil del vasallo; el contrato enfitéutico, que cedía a perpetuidad o por largo tiempo tierras del emperador a cambio de que se las cultivara o por el pago de una renta, etc. Hay un punto de vista desde el cual estas y otras relaciones comparables excluyen aquella distinción entre nuda propiedad y usufructo. Si estas relaciones no contuvieran nada más que aquella distinción rígida entre dominio y uso no tendríamos allí *dos dueños* sino solo un *propietario* contra un *señor* de nada. Pues, debido a las rentas y cargas impuestas, se trata de la relación entre *dos propietarios*; lo que los relaciona, sin embargo, no es una propiedad común, aunque el paso de la conexión que hay entre ellos y la propiedad *común* es muy fácil. Tal transición se ha efectuado ya cuando se calcula la renta del dominio directo y se la considera *esencial*; pues, en tal caso, el elemento incalculable del dominio sobre la propiedad, que puede estimarse como el aspecto *noble* de la relación, es postergado frente a lo útil, que es, aquí, lo racional.

La libertad de la persona se ha convertido, desde hace 1500 años, gracias al cristianismo, para al menos un parte de la humanidad, en un principio general. *La libertad de la propiedad*, en cambio, solo ha sido reconocida como principio aquí y allí desde ayer. Este ejemplo del tiempo que necesita el espíritu para progresar en su conciencia de sí debiera servirle de instrucción a la opinión impaciente.

§ 63

El valor de la cosa

La cosa en uso es singular; está cualitativa y cuantitativamente determinada y referida a una cierta necesidad específica. Pero su utilidad específica es, al mismo tiempo, *comparable*. En efecto, en cuanto *cuantitativamente* determinada comparo a la cosa con otras que prestan

los mismos servicios. Lo que es comparable es tal en virtud de su universalidad, o del carácter que tiene en común con su término de comparación. Aquello que hace específica a una cosa es lo que la separa o diferencia de otra de su misma clase. Si podemos comparar a las cosas es porque son a la vez singulares y universales. Lo mismo vale para la necesidad específica: que es, al mismo tiempo, *necesidad en general* y, por ello, comparable en su particularidad con otras necesidades. La comparabilidad de las necesidades, a su vez, me permite comparar a la cosa con otras que satisfacen necesidades diferentes. La universalidad de la cosa, cuya determinación simple procede de su particularidad y permite abstraer de la cualidad específica de la misma, es el *valor* de la cosa. Desde el punto de vista del valor la cosa no aparece como ella misma sino solo como una cifra. El valor es algo que el pensar, no la sensibilidad, encuentra en la cosa; por eso es en él que reside la sustancialidad *determinada* de la cosa que se convierte en el objeto de la conciencia. Pues bien: el propietario de una cosa no solo lo es del uso de la misma sino también de su *valor*.

§ 63. Observación

La característica diferencial de la propiedad feudal reside en que se supone que el feudatario posee solo el *uso* pero no el *valor* de la cosa.

§ 64

La prescripción de la propiedad

Lo que le confiere significado y valor a la posesión es la presencia expresa de la voluntad en la cosa. La forma externa que se le dé a una posesión y la manera en que se la señala mediante una marca son circunstancias exteriores secundarias frente a lo decisivo que es la actualidad subjetiva de la voluntad en la cosa. Esta actualidad o presencia consiste en el uso, en el empleo o en otras exteriorizaciones de la voluntad. Como la actividad de usar es *temporal*, la *objetividad* de la voluntad posesora manifiesta dependerá de la *continuidad* de su presencia actual en la cosa poseída. Sin tal presencia manifiesta la cosa queda abandonada, sin dueño, porque la voluntad y la posesión carecen de actualidad. En consecuencia, gano y pierdo propiedad mediante *prescripción*.

§ 64. Observación

La prescripción se funda en la necesidad de que la voluntad poseedora se haga patente continuamente mediante el uso o el cuidado de la cosa. Los *monumentos* son propiedad *pública* mientras guardan una relación con el honor nacional; igual que las obras de arte, valen por el alma que las habita. Si pierden toda conexión con la memoria y el honor colectivos se degradan en cosas sin dueño o en propiedad privada de quien quiera apoderarse de ellos. El derecho que la *familia* de un *escritor* tiene a la *propiedad privada* de las obras del mismo prescribe por motivos análogos aunque contrarios. Si los monumentos dejan de ser públicos cuando ya no le dicen nada a nadie, las obras, privadas primero, se convierten en propiedad pública cuando su contenido ha sido generalmente apropiado por una cultura. El Quijote ya no es propiedad de los descendientes de Cervantes. Los *terrenos* que son dedicados a *cementerios*, o destinados a quedarse *vacíos a perpetuidad*, ponen en evidencia una voluntad arbitraria, vacía e inactual. Si tal arbitrio es lesionado no se viola, en verdad, ningún derecho real; es por eso que no es posible garantizar que el mismo será respetado.

C. *Enajenación de la propiedad*

§ 65

Las cosas externas son enajenables

Como las cosas son mías en la medida en que pongo mi voluntad en ellas, puedo también *deshacerme* de ellas. La propiedad es *enajenable* con la condición de que se trate de propiedad de *cosas externas*: puedo abandonar tales cosas o librarlas a la voluntad de otro para que las posea.

§ 66

Bienes no enajenables

Aunque puedo enajenar las cosas que poseo no puedo, en cambio, hacer lo mismo con mi propio cuerpo o mis facultades racionales. Ciertos bienes o determinaciones sustanciales son *inalienables*. Lo que constituye mi propia persona y la condición general de mi autoconciencia, mi personalidad, la libertad de mi voluntad, mi ética, mi religión, no pueden ser enajenados. El derecho que tengo a estos bienes *no puede prescribir* pues la acción de enajenar una propiedad presupone a la libertad y no puedo, sin contradicción, renunciar a ella.

§ 66. OBSERVACIÓN

El espíritu se hace a sí mismo libremente retornando a sí desde su existencia inmediata. En cuanto actividad autoproductiva o proceso de llegar a ser para sí lo que es potencialmente, el espíritu alberga la posibilidad de una oposición entre su estado implícito y su realidad cumplida. Como parte de esta oposición interna consigo puede surgir una *enajenación de la personalidad*, una pérdida de las determinaciones esenciales del espíritu. Ejemplos de tal enajenación son la esclavitud, la servidumbre, la incapacidad de ser propietario; enajenamos nuestra inteligencia, moral y religión tanto en la superstición como cuando le conferimos a otro la autoridad de decidir por nosotros cómo debemos actuar, cuáles son nuestros deberes, en qué consiste la verdad religiosa, etc.

El derecho a los bienes inalienables no prescribe por cuanto el acto mediante el cual tomo posesión de mi personalidad y me convierto en sujeto de derechos y responsabilidades priva a estos bienes de su exterioridad. Y es precisamente la exterioridad de las cosas, el que en cuanto naturales estén abocadas a la destrucción, lo que hace que las cosas poseídas puedan pasar a ser de otro. El espíritu, en cambio, que se hace indestructible volviendo en sí y haciéndose libre, no puede ser enajenado. El retorno del espíritu a sí, mediante el cual se actualiza plenamente, pasa por el establecimiento de una existencia externa del espíritu, la cual incluye los derechos a ser persona, adquirir propiedad, tener una moral, una religión, pertenecer a una comunidad política, etc. La alienación de estos derechos equivale a tratar a diversos aspectos del proceso del espíritu como cosas externas.

§ 67

Enajenación de obras, talentos y fuerzas

Puedo enajenar algunas de las cosas que produzco pero no todas. Mis particulares *capacidades y talentos*, tanto *espirituales* como *corporales*, mis diversas posibilidades de actividad solo puedo *enajenarlos* a otro de manera limitada. El otro usará algunos de mis productos y se valdrá de mis habilidades *por cierto tiempo*. Gracias a que al enajenar algo de este género establezco un límite solo entrego lo que puedo separar de mí y que pongo en una relación exterior con mi persona *total* y mi *universalidad*. Si enajenara todo mi tiempo y mi entera producción le entregaría a otro la propiedad de mi actividad *en general* y, con ella, la propiedad de mi persona y mi realidad.

§ 67. Observación

Aquí tenemos la misma relación entre la sustancia de la *cosa* y su *utilización*, que fue explicada en el § 61. El uso es diferente de la sustancia solo en la medida en que es limitado. La *totalidad* de los productos de mi trabajo, de mis acciones, soy yo mismo.

§ 68

Uso y enajenación de productos espirituales: §§ 68-69

El pensamiento al que una obra espiritual debe su existencia es, sin duda alguna, propiedad de su autor. Sin embargo, lo más característico de un producto espiritual puede volverse accesible a todo el mundo debido a que las obras, al ser expresadas, toman el carácter externo de las cosas. Los que adquieren la propiedad de tales obras pueden apropiarse, por eso, también de las ideas o de las invenciones y descubrimientos de sus creadores. Esta accesibilidad convierte a tales productos en algo que puede ser reproducido por personas que no son sus inventores originales. Ahora bien, muchos productos espirituales, como las obras literarias, por ejemplo, no tienen otro valor que el de hacer accesible lo que el autor tiene que decir y es con este propósito que las adquirimos. Pero resulta que, al entrar en posesión de lo que la obra comunica nos apoderamos también al mismo tiempo de *la fórmula general* de acuerdo con la que las cosas de este tipo se producen y se dejan reproducir, esto es, tomamos posesión del método al que la obra debe su existencia.

§ 68. Observación

La forma de la cosa material que es la obra de arte, que pone de manifiesto al pensamiento en una materia externa, es algo exclusivamente propio del que produjo la obra. El que reproduce una de estas obras, por tanto, no se la debe más que a sus propias habilidades espirituales y técnicas. El caso de la obra literaria, en cambio, y el de la invención técnica de tipo *mecánico*, es diverso. En la literatura el pensamiento es representado mediante una serie de *signos* abstractos aislados y no a través de la configuración concreta de ciertos materiales. Por eso es que la manera de reproducir cosas del tipo de las obras literarias está al alcance de todo el mundo. En el caso de la invención de una

máquina, por otro lado, precisamente porque se trata de algo mecánico, el procedimiento puede ser aprendido por cualquiera. La obra de arte, por un lado, y las producciones mecánicas, por el otro, constituyen los extremos de una escala; entre estos casos hay muchos otros intermedios que tienen diversos grados de similitud con uno o el otro de los extremos.

§ 69

El que adquiere un producto espiritual del tipo de la obra literaria o de la máquina, posee el uso y el valor plenos del ejemplar *singular* de la obra adquirida. Pero el autor de la misma, o el inventor del dispositivo técnico sigue siendo propietario de la *fórmula general* que permite reproducir tales cosas. Al vender un ejemplar no enajena lo que el producto tiene de manifestación peculiar suya, del pensamiento e invención expresados en su obra y creación.

§ 69. Observación

Lo principal de los derechos de autor y de invención consiste en que protegen contra el robo a los que se dedican a las artes y las ciencias y en que aseguran que ellos se beneficiarán de su propiedad. Ocurre en este terreno lo mismo que pasó con el comercio y la industria: la mejor manera de estimularlos fue protegiéndolos de los ladrones. La cuestión, en cambio, de si el autor o inventor se reservan o no, al enajenar un ejemplar de su producción, el derecho exclusivo de reproducir tal producto, no afecta esencialmente al asunto en discusión. Primero es preciso explorar ciertas preguntas. ¿Cancela o no a la propiedad libre y plena (§ 62), la prerrogativa del autor del producto espiritual a conservar para sí el derecho exclusivo de reproducirlo? El distingo entre propiedad de la cosa y poder de reproducción, ¿es compatible con el concepto de propiedad? Proponemos entender que el poder de producir facsímiles tiene un carácter especial; es aquello en virtud de lo cual la cosa no es solo una posesión sino un *patrimonio* (cf. §§ 170 y ss.). La reproducción de la cosa es separable y diversa del uso inmediato al cual está destinada. Por tanto, lo que el inventor retiene no es un modo del dominio sin uso. Además, el propósito de los productos espirituales es que otros, distintos sus autores, se los apropien: que aprendan de ellos, los piensen, se los representen, los asimilen, etc. Cuando estos se expresen más adelante en cosas producidas por ellos lo aprendido de otros formará parte de las mismas. ¿En qué medida tiene derecho

a convertir en propiedad externa suya lo adquirido mediante la obra ajena? ¿En qué medida plagian? Es imposible establecer un límite jurídico y legal preciso en esta materia. El plagio debiera ser cuestión de honor y evitado por honradez. Las leyes que controlan la reedición de libros protegen de manera efectiva aunque limitada la propiedad del escritor y del editor. Resulta siempre muy fácil introducir leves modificaciones en las obras ajenas y hacerlas pasar como propias; con ello se despoja al creador de la ganancia legítima que proviene de su invención. Ya no se oye hablar de *plagio* ni de *robo* intelectual. Puede deberse a que la honradez impide su práctica o a que se ha perdido la conciencia de cuán frecuentemente se comete.

§ 70

La enajenación de la vida

¿Tiene la persona derecho a suicidarse o a enajenar su vida? No tengo tal derecho pues mi *vida*, considerada como la totalidad de mi actividad externa, no es algo diferente de mí, que caiga fuera de mi personalidad. La personalidad es algo *particular* e *inmediato* y no puede, como tal, enfrentarse a la vida y disponer de ella. La enajenación o el sacrificio de la vida es lo contrario de la existencia de *esta* personalidad que soy. Solo en un caso excepcional se justifica tal enajenación. Si en relación con la totalidad ética o con el estado mi personalidad ya ha desaparecido como un valor en sí, puedo sacarificarle mi vida a aquel poder que es el único verdadero y que como tal tiene un derecho sobre mí. El ciudadano suele entregar su vida a la idea ética. Así como la vida es, en mí, *inmediata*, su negación, la muerte, debe serlo también. No me doy la vida, la recibo. La muerte, del mismo modo, debe venir de afuera; debo recibirla de mano ajena, ya sea como algo natural, ya sea al servicio de la idea.

D. *Paso de la propiedad al contrato*

§ 71

Origen del contrato

Tanto la existencia determinada como la propiedad, que es la existencia de la voluntad en una cosa externa, son esencialmente ser para otro (cf. § 48, Observación). La existencia de *la voluntad* se diferencia de las demás existencias, sin embargo, en que su otro para el que es

no puede ser, propiamente, sino *la voluntad* de otra persona. "Esta relación entre voluntades es el lugar característico y verdadero de la existencia de la libertad". Cuando la voluntad ajena sirve de mediadora entre la voluntad propietaria y sus cosas y forma con la del propietario una voluntad común, tenemos la esfera *del contrato*. Se diferencia de la esfera anterior en lo siguiente: la relación de propiedad ya no existe solo mediante la cosa y mi voluntad subjetiva. Con el contrato surge la comunidad de voluntades diferentes: tengo la propiedad no por mi sola voluntad sino mediante una voluntad común.

§ 71. Observación

La razón exige que los hombres entren en relaciones contractuales como regalar, intercambiar, comerciar. Tales relaciones, que perfeccionan a la propiedad, son tan necesarias como la propiedad misma (cf. § 45, Observación). El progreso racional representado por el contrato consiste en que para celebrarlo es preciso que las personas se reconozcan mutuamente como tales y como propietarias. Este reconocimiento mutuo le da objetividad a la relación de propiedad (cf. §§ 35 y 57, Observación). Aunque los contratantes no sean conscientes más que de sus necesidades, de su bienestar y utilidad al contratar con otros, lo que opera aquí en sí es la idea de la existencia verdadera de la personalidad libre, que no puede realizarse más que en una comunidad de existencias libres. Esta comunidad en gestación da un paso adelante mediante el contrato, que presupone la formación de una voluntad común.

SECCIÓN SEGUNDA

EL CONTRATO

§ 72

La comunidad de las voluntades contratantes

A propósito del contrato la relación de propiedad se transforma; deja de ser arbitraria en ciertos respectos y se hace, en cambio, objetiva. En efecto, al comienzo me apropio arbitrariamente de ciertas cosas para satisfacer necesidades y deseos. El contrato es una relación objetiva, una institución social, en la que puedo participar solo en cuanto soy reconocido como propietario y reconozco por lo menos a una persona, distinta de mí mismo, que posee la misma condición. La *parte externa* de la propiedad, la cosa *existente*, perderá desde ahora la importancia decisiva que tuvo y la propiedad implicará, sobre todo, la relación de dos voluntades manifiestas. Este cambio se produce gracias al dinamismo del contrato que no solo pone en evidencia una contradicción sino que, además, sirve de intermediario entre sus términos y la resuelve. La contradicción consiste en que *soy* propietario de algo de lo que me desprendo *sin dejar de ser* propietario. En cuanto propietario contratante excluyo a toda otra voluntad de mi relación con la cosa poseída: solo yo puedo disponer de ella y es preciso que yo consienta para que mi propiedad pase a ser de otro. Al mismo tiempo identifico mi voluntad con la del otro contratante para dejar de ser propietario: él tiene que consentir en hacerse propietario de lo que es mío. El contrato funda una comunidad de voluntades gracias a la cual enajeno mi propiedad sin perder mi condición de propietario; pues, mediante el contrato *ya no soy* propietario debido a mi relación con una existencia externa sino debido a que tengo una relación contractual con otra voluntad propietaria.

§ 73

Comunidad y diferencia de las voluntades contratantes

La cosa poseída *puede* siempre, en cuanto es externa, ser enajenada (§ 65). Pero esta facultad del propietario es más que una mera posibili-

dad de la que él dispone: es, verdaderamente, una *necesidad* de la conciencia del propietario. Pues para que *su propia* voluntad exteriorizada en la cosa se le haga objetiva en su *existencia* determinada es preciso que el propietario enajene su propiedad. Solo así será patente para él que su voluntad determinada es independiente de la cosa que le sirvió para adquirir este carácter. De acuedo con este momento de la voluntad exteriorizada del propietario ella es, al propio tiempo, ella misma y *otra voluntad*. De este modo se realiza una necesidad del concepto: el contrato efectúa *la unidad* de voluntades diferentes en la cual (unidad) ellas renuncian a sus diferencias y a su peculiaridad. Solo puede haber contrato entre varias voluntades que habiéndose reconocido mutuamente como propietarias, deponen lo que las aparta y generan un querer común que las reúne. El momento del contrato contiene, sin embargo, algo más que esta pura unidad de las voluntades contratantes. Ello consiste en que el reconocimiento mutuo y la unidad que fundan no *las identifica* cabalmente. Estas voluntades son peculiares y mantendrán su peculiaridad a pesar de su coincidencia.

§ 74

La función mediadora del contrato

El contrato es, como acabamos de ver, una relación dinámica que sirve de mediación entre los momentos de la voluntad idéntica de un propietario que, habiéndose objetivado, ha adquirido la capacidad de distinguirse absolutamente de sí misma. En el contrato cada uno de los concurrentes, mediante la voluntad propia y la voluntad del otro, *deja* de ser propietario, *sigue siéndolo* y llega *a serlo*. La mediación de la voluntad se efectúa cuando ella se dispone a desprenderse de cierta propiedad singular y a adquirir, de esta manera, la propiedad del otro contratante. Pero ha de tratarse de una relación idéntica de las voluntades asociadas: si los contratantes no coinciden en querer seguir siendo propietarios mediante el intercambio, no hay contrato. Cada uno toma su resolución en la medida en que el otro hace lo mismo y en vista de ello.

§ 75

Elementos de arbitrariedad en el contrato

Las partes contratantes son personas independientes que se relacionan entre si de manera *inmediata* en su condición de tales. En consecuen-

cia, el contrato (*a*) se inicia a partir de la *voluntad arbitraria* de los que lo celebran; (*b*) la voluntad idéntica ligada al contrato *es puesta* por los contratantes. No se trata, por ello, más que de la voluntad *común* que surge entre ellos, la cual no debe ser confundida con una voluntad absolutamente universal; (*c*) el objeto del contrato es una cosa *singular externa*. Solo algo que sea de este tipo puede estar sometido a la voluntad arbitraria que quiere enajenarlo (§§ 65 y ss.).

§ 75. Observación

Se sigue de lo dicho que ni el matrimonio ni el Estado tienen el carácter de contratos, no siendo algunos de ellos relaciones externas entre voluntades arbitrarias. Es una vergüenza que Kant haya concebido al matrimonio de esta manera. En lo que se refiere al *Estado*: muchas confusiones prácticas y teóricas se han originado cuando se considera al Estado con conceptos tomados de la esfera de la propiedad privada y del contrato. En el pasado feudal los derechos y los deberes políticos fueron tratados como propiedad privada que ciertos individuos tenían a costa del derecho del monarca y del Estado (cf. §§ 277-278). Del mismo modo, en épocas más recientes se ha creído que los derechos del príncipe y del Estado no son más que contractuales, el resultado de una transacción del monarca con sus súbditos y de estos con el monarca. Se los ha tratado, a estos derechos, como si no fuesen más que algo *común* surgido de la voluntad arbitraria de los que pertenecen a la asociación de todos con todos. Pero la pertenencia a un Estado no forma parte de lo que depende de la voluntad de cada uno: nacemos en una comunidad política y aunque resulta posible cambiarla por otra, no podemos prescindir de la condición de ciudadanos. Las personas particulares no pueden establecer condiciones privadas que determinen su pertenencia al Estado moderno.

§ 76

Contrato formal y real

El contrato no es más que *formal* cuando las dos maneras de consentimiento que son necesarias para que haya voluntad común, la voluntad de enajenar algo y la de adquirirlo, están repartidas entre los dos contratantes. Es, en cambio, real cuando ambos contratantes quieren todos los momentos mediadores de que depende la voluntad compartida. En efecto, en el contrato ambas voluntades quieren adquirir la propiedad

del otro y enajenar la propia de modo que las dos personas dejan de ser propietarios y se conservan como tales. Pero si uno de ellos se limita a enajenar y el otro a adquirir, como en el caso de *donación*, el contrato no pasa de ser formal. El contrato de *permuta*, en cambio, es real por cuanto *ambos* contratantes efectúan la operación completa de adquirir y enajenar propiedad.

§ 77

El valor de lo que se transa en el contrato

En el contrato real cada uno de los contratantes conserva *la misma* propiedad que tenía al comenzar el trato y, al propio tiempo, la cede al otro. De modo que en la operación de contratar hay algo que permanece *igual*, que es la propiedad *en sí* del contrato. Ella es diferente de las cosas exteriores envueltas en la transacción, que cambian de dueño. Aquello que permanece igual es el *valor*, las cosas cambiadas contractualmente son, a pesar de todas las diferencias cualitativas externas que las separan, *iguales* en valor. El valor es la *universalidad* de tales cosas (§ 63).

§ 77. Observación

La disposición del derecho romano según la cual quien sufre una lesión enorme (*laesio enormis*) en una transacción contractual queda libre de la obligación contraída, tiene su origen en el concepto mismo de contrato. (Había lesión enorme cuando una cosa se transaba por menos de la mitad de su "precio justo"). En efecto, según el concepto de contrato los contrayentes siguen siendo *propietarios* y su propiedad tiene que ser, cuantitativamente, *equivalente* a la enajenada. El daño puede ser más que "enorme", sin embargo. Cuando se contrata la cesión de bienes *no enajenables* (§ 66) o se establecen estipulaciones que los afectan, el daño es *infinito*.

Una *estipulación* difiere de un contrato (1) por su contenido, ya que no es más que una parte o aspecto singular del contrato entero; y (2) formalmente, en cuanto es el ordenamiento formal del contrato, de que hablaremos después (§ 217). La estipulación no tiene, en lo que se refiere a su contenido, más que la determinación formal del contrato, esto es, el consentimiento de una de las partes de proveer algo y el de la otra de recibirlo. Por esta razón se la ha considerado como uno de los contratos *unilaterales*. Pero tales distinciones, como

esta entre tipos de contratos y otras que abundaban en el derecho romano, son de muy diverso valor. A veces son puramente externas y establecidas desde puntos de vista unilaterales; otras, se refieren, en cambio, al concepto mismo de contrato. La confusión de estas distinciones es perjudicial para el concepto de derecho.

§ 78

El acuerdo y el cumplimiento del contrato

A propósito de la propiedad ya consideramos la diferencia entre lo sustancial y lo externo (§ 45), esto es, entre propiedad y posesión. En el contrato la diferencia correspondiente separa a la voluntad común en cuanto *acuerdo* por un lado, de la realización del acuerdo mediante su cumplimiento, por el otro. Lo acordado por los contratantes es el contenido sustancial del contrato. Este acuerdo es, considerado por sí mismo aparte del cumplimiento, algo representado, una idea. Ahora bien, a las representaciones de la voluntad es preciso darles una *existencia* particular y lo peculiar de las *representaciones* es que poseen existencia empírica en *signos* o símbolos (Enz §§ 458-459). Esto es, precisamente, lo que la expresión de la *estipulación* le proporciona al acuerdo establecido por el contrato. Mediante formalidades, *gestos* y acciones simbólicas, y particularmente mediante el *lenguaje* que es, de todos los elementos, el más digno de encarnar a la representación espiritual, se le da al acuerdo, el lado sustancial del contrato, una existencia determinada.

§ 78. Observación

De esto resulta que la estipulación es una forma que se le da al contenido *acordado* en el contrato. Mediante tal forma el contenido, que no era, para empezar, más que una idea (o *representación*), adquiere una existencia concreta. Es conveniente recordar, sin embargo, que la representación que nos hacemos de lo acordado en el contrato, o de su contenido, no es, ella misma, más que una mera forma. Que podamos formarnos una idea de tal contenido no significa que él, después de acordado, sea solo algo subjetivo, algo que se puede desear o querer de esta o de otra manera. Es, más bien, lo contrario: el contenido del contrato es la conclusión a la que la voluntad ha llegado, finalmente, acerca de tales deseos subjetivos. La decisión está tomada y ha quedado fijada en el acuerdo.

§ 79

El cumplimiento del contrato deriva de la estipulación

La estipulación o el acuerdo contractual formulado representa a la voluntad, el elemento jurídico *sustancial* del contrato. Comparado con este aspecto determinante resulta que la posesión puede quedar como estaba antes de contratar mientras el contrato no ha sido aún cumplido; lo que en definitiva será de la posesión, que no es sino algo externo, depende enteramente de la estipulación. Mediante esta he renunciado a una propiedad y a ejercer mi arbitrio respecto de ella. Por esta razón *ya es propiedad del otro*; estoy, en consecuencia, obligado jurídicamente de modo inmediato al cumplimiento de lo estipulado.

§ 79. Observación

Entre una mera promesa y un contrato hay la siguiente diferencia. Lo que la promesa anuncia que daré, haré o suministraré, lo ofrece para el *futuro*, expresándolo como algo que, por pertenecer al aspecto *subjetivo* de mi voluntad, me permite cambiar de parecer todavía. La estipulación del contrato, en cambio, es la *existencia* de mi voluntad resuelta. Mediante ella he enajenado lo que era mío y en ella reconozco que la propiedad que me perteneció es *ahora* del otro. El distingo romano entre *pactum* y *contractus* es un mal distingo. (*Pactum* es la fórmula de la intención de hacer un contrato. El contrato tiene fuerza legal pero el pacto no).

Polémica contra Fichte que sostuvo que mi *obligación* contractual comienza cuando el otro contratante *inicia*, de hecho, la prestación. Antes de esta la obligación sería solo moral, no todavía legal. La verdad es que la estipulación contiene a la *voluntad común* surgida en el contrato; la prestación se sigue, como una consecuencia inevitable de la existencia empírica que le dan a esta voluntad los gestos solemnes, los ritos simbólicos y las palabras de la estipulación.

En el derecho positivo existen los *contratos reales* a diferencia de los *contratos consensuales*; aquellos son considerados válidos solo cuando la prestación real (*res, traditio rei*) se añade al consentimiento. Pero estos casos no alteran la verdadera relación de la estipulación con el cumplimiento. Se trata, por un lado, de casos particulares en los que la prestación del otro me pone en condiciones de cumplir mi parte. Mi obligación de ejecutar se refiere solo a la cosa en cuanto la tengo

en mi poder (préstamo, contrato de empeño, etc.). Todo esto se refiere al tipo o modo de ejecución del contrato. En cualquier contrato se puede estipular, por otro lado, que la obligación de cumplir de una parte queda ligada a la prestación de la otra.

§ 80

Divisiones del contrato

La *división* correcta de la diversas clases de contrato debe fundarse sobre la naturaleza del mismo; tanto esta como la exposición racional de las especies de contrato, basada en ella, deben ser independientes de circunstancias externas. Las divisiones del contrato son: la de contrato real (§ 76) y formal; las de propiedad, posesión y uso; la de valor y cosa específica. De estas diferencias provienen las *siguientes especies* de contratos:

A. Contrato de *donación*

(1) *donación* propiamente tal o de una cosa;

(2) contrato de *préstamo* o donación de una *parte* de una cosa o de su *uso limitado*;

(3) *donación* de una *prestación de servicio*, como ser, del mero cuidado de una propiedad (*depositum*).

B. Contrato de cambio

(1) *cambio* como tal, ya sea de una cosa *específica* o de una cosa por dinero;

(2) *arriendo* o enajenación del *uso por un tiempo* de una propiedad por un *alquiler*. Puede ser de *locación* propiamente tal o de una *cosa universal* como el dinero;

(3) *contrato de salario* o enajenación limitada de la capacidad de *servir* o de *producir*.

C. Perfeccionamiento de un contrato mediante una prenda

En los contratos en que enajeno el uso de una cosa, no estoy en posesión de la misma aunque sigo siendo su propietario (como en el arrendamiento). Asimismo, en los contratos de cambio, de compraventa y donación puedo haber llegado a ser propietario sin estar todavía en posesión. Esta separación ocurre también en los contratos de prestación de servicios cuando no se ejecutan por *toma* y *daca*. Sigo en *posesión del valor* que todavía es mío, en un caso, o entro en posesión del que ya lo es, en el otro —sin tener posesión de la cosa específica que traspasé o me han de traspasar— gracias a la *prenda*, una cosa especifica que es propiedad mia solo en la medida del *valor* de la propie-

dad mía que he dado en posesión o que todavía me deben, pero que según su constitución específica y en la medida que supera dicho valor sigue siendo propiedad del pignorante. La prenda no es pues ella misma un contrato sino solo una estipulación (§ 77) que completa un contrato en lo que respecta a la posesión de la propiedad. La *hipoteca* y la *fianza* son formas especiales de esto.

§ 81

El contrato y la injusticia

En la relación mutua entre personas naturales la voluntad de ellas es *implícitamente idéntica*. El contrato es, precisamente, una relación en la que las personas que lo celebran afirman una voluntad *común*. Pero tal voluntad, aunque común, es todavía *particular* porque los que contratan no son más que personas naturales y su querer es, a menudo, caprichoso. La voluntad común de los contratantes puede coincidir, a pesar de su particularidad, con la voluntad *implícita* (universal). Aunque la voluntad universal solo puede adquirir una existencia determinada mediante la particular, en el caso del contrato la voluntad común coincidirá con ella solo por casualidad. La voluntad particular *para sí*, en tanto que diversa de la *universal*, puede oponerse arbitrariamente en su punto de vista y su querer a lo que es justo *implícitamente*. En tal oposición a lo justo en sí consiste la *injusticia*.

§ 81. Observación

El tránsito del contrato a la injusticia depende de una necesidad lógica superior: dos momentos de la *realidad abstracta* del concepto han de ser puestos como diferentes uno del otro. Estos momentos son el del derecho *en sí* o implícito (esto es, la voluntad en cuanto *universal*), por un lado, y el del derecho *existente*, que es, precisamente, la particularidad de la voluntad, por el otro.

Esta particularidad de la voluntad por sí es lo que la hace arbitraria y contingente; es verdad que en el contrato renuncio a la arbitrariedad relativamente a cierta cosa *singular* pero no depongo en general el carácter arbitrario y contingente de mi voluntad como tal. Como los contrayentes conservan su voluntad particular resulta que, aunque pueden en justicia reclamar el cumplimiento del contrato, este cumplimiento depende, otra vez, de las voluntades particulares de los que se pusieron de acuerdo. En este sentido el contrato pertenece, todavía, a la etapa en que la voluntad no ha salido aún de su arbitrariedad.

SECCIÓN TERCERA

LA INJUSTICIA

§ 82

El principio de la justicia y sus momentos negativos

El principio del derecho está manifiestamente *afirmado* en el contrato; la universalidad potencial de este principio se hace presente mediante la *comunidad* fundada por el arbitrio y la voluntad particular. En el acuerdo contractual surge, de las voluntades particulares que concurren, una voluntad compartida o común, que *pone en evidencia* a la voluntad universal implícita. Tal manifestación del derecho o de la justicia se produce gracias a la coincidencia casual entre el derecho como tal y la voluntad particular que constituye la existencia del derecho. Esa manifestación del principio se degrada en pura *apariencia* con el desarrollo de la *injusticia* en el seno del contrato. Consiste esta en la oposición entre el derecho como tal y la voluntad particular; a partir de esta oposición se genera el *derecho particular*. La verdad de este derecho puramente aparente, sin embargo, es su nulidad. El pretendido derecho particular es la negación del principio del derecho; la nulidad de esta primera negación es la negación de la negación que restituye el derecho a su *realidad* y su *validez*. Esta restitución del derecho mediante la negación debe entenderse como un proceso a lo largo del cual el principio universal se actualiza a sí mismo. En el punto de partida del proceso el derecho no es más que *implícito e inmediato*; se desarrollará o actualizará retornando a sí mediante la doble negación mencionada la cual anula las etapas preparatorias en favor de la esencia actualizada.

§ 83

Clases de injusticia

El desarrollo del principio del derecho o de la justicia queda ligado a la multiplicidad debido a que se inicia en la *particularidad*: como

el universal simple no ha sido alcanzado aún, aparecen tres formas básicas de injusticia. Estas son, como vimos, etapas del proceso a lo largo del cual la voluntad particular niega al derecho o justicia. (*a*) La voluntad particular niega la justicia inmediata o indeliberadamente. Comete *falta involuntaria* o *injusticia civil*. (*b*) La voluntad simula respetar el derecho pero lo vulnera: el agente comete *fraude*. (*c*) La voluntad niega el derecho o lo trata como inválido: el agente comete *delito*.

A. *Injusticia involuntaria*

§ 84

Conflictos jurídicos

La toma de posesión (§ 54) y el contrato, considerados por sí mismos y según sus especies particulares, son, para empezar, simples expresiones diversas y consecuencias de mi voluntad. Pero como la voluntad es implícitamente universal resulta que la toma de posesión y el contrato son, relativamente al reconocimiento de ellos por otros, *fundamentos de derecho*. Como hay muchos y diversos fundamentos jurídicos, ajenos unos a otros y a veces mutuamente excluyentes, ocurre que distintas personas pueden reclaman para sí la propiedad de la misma cosa. Cada uno de estos sujetos de derecho aducirá su particular fundamento legal por el cual, según él, es propietario de la cosa. Así se producen los *conflictos jurídicos*.

§ 85

El conflicto gira alrededor de una cosa particular

Tales colisiones entre intereses particulares implican, sin embargo, el *reconocimiento* del derecho como universalmente válido y decisivo para resolver estos conflictos. Pues la cosa es reclamada en vista de cierto *fundamento legal* o por una razón jurídica particular, y la reclamación pertenece a la esfera de los *procesos civiles*. De manera que se da por supuesto que la cosa le pertenece al que tiene derecho a ella. En el litigio no se disputa más que la *atribución* de la cosa a una o la otra de las partes. Se *negará*, mediante un juicio simple, que esa cosa particular en disputa me pertenece a mí pero no se cuestionará mi condición de sujeto de derechos y de propietario legítimo de otras cosas.

§ 86

La injusticia mínima

Las partes en litigio no reconocen al derecho más que en relación con sus intereses particulares y sus puntos de vista opuestos. No conocen, en realidad, más que una *apariencia* de derecho y, por eso, cada cual llama justicia a su injusticia. Pero esto no es lo único que ocurre durante el litigio: como vimos antes (§ 85), las partes se representan al *principio mismo* del derecho o de la justicia y lo reclaman. Para empezar, sin embargo, este principio no es más que algo que *debiera ser* pues la voluntad, que no se ha liberado todavía de su interés inmediato, carece aún del propósito de convertirse de voluntad particular en voluntad universal. Todavía el derecho no es reconocido por las partes litigantes como una realidad actual frente a la cual tendrían que deponer su punto de vista y su interés particulares. La falta del que comete este tipo de injusticia es mínima por cuanto la voluntad no hace más que confundir lo que ella quiere con lo justo; no hay aquí una lesión de la justicia misma.

B. *El fraude*

§ 87

El derecho como mera apariencia

El *principio* del derecho, considerado en su diferencia con el derecho particular existente, aparece como lo que *debe ser*, como exigencia esencial. Esta manifestación del derecho universal, es, sin embargo, ambigua pues muestra al principio como *meramente* debiendo ser y, en este sentido, como algo que no es sino una exigencia subjetiva y, por tanto, inesencial y aparente. Ya en el contrato el principio universal ha sufrido una degradación pues no es en él más que la comunidad exterior de las voluntades que coinciden en el acuerdo. Esto se agrava en la segunda forma de la injusticia. La voluntad particular que trata al principio universal como una mera apariencia lo degrada. Esto es, precisamente, lo que ocurre en el fraude; el que comete fraude consigue, afirmando el derecho solo en apariencia, que el perjudicado crea que la acción es justa. El acuerdo *fraudulento* entre los contratantes es una pura apariencia externa ya que se logra mediante el engaño de una voluntad particular por la otra.

§ 88

El fraude

Mediante contrato adquiero la propiedad de una cosa en vista de las cualidades que la caracterizan. Al mismo tiempo considero también la intrínseca universalidad de mi adquisición, la cual consiste, en parte, en su *valor* y en parte en ser *propiedad* de otra persona. El otro contratante puede presentarme la cosa que adquiero bajo una apariencia engañosa. De tal iniciativa arbitraria resulta lo siguiente: el contrato es correcto en cuanto transacción por consentimiento bilateral libre de intercambiar *esta cosa*, cualificada como está en su singularidad *inmediata*. Pero a este contrato le falta el aspecto de la universalidad *implícita* de la cosa que se vendió (el valor, etc.) y, en este sentido, es solo *prima facie* legítimo.

§ 89

El derecho como deber ser

En la presente etapa del desarrollo de la voluntad el derecho objetivo y universal no es reconocido aún sino como exigencia, como deber ser. Por eso la cosa intercambiada en el contrato no es más que *esta* cosa particular y la voluntad que participa en él es arbitraria y subjetiva. No se manifiesta, hasta el momento, que lo objetivo y universal es cognoscible, en parte como *valor* y que, en parte, ya está vigente como derecho; finalmente, falta que se haga patente que la arbitrariedad subjetiva que se opone al derecho será superada. Las determinaciones del derecho universal están de manifiesto solo como algo que debe ser, como exigencia.

C. *Coacción y delito*

§ 90

El uso de la fuerza contra la voluntad

Si la voluntad no se exteriorizara en el cuerpo y, en general, en la propiedad, no podría ser coaccionada. Pero se pone en la *cosa externa* que es su propiedad y tal como permite que la cosa refleje a la voluntad propietaria así también se expone a ser aprehendida en ella y sometida a compulsión. La voluntad puede, por una parte, sufrir *violencia* en

la cosa; por otra parte, mediante la violencia, se le pueden imponer a la voluntad condiciones o sacrificios relativos a sus propiedades o modos positivos de exteriorización. La voluntad es, pues, coaccionable. La *coacción* de la voluntad mediante la violencia constituye un crimen punible por cuanto ella vulnera tanto al derecho establecido como a la libertad de la voluntad individual para determinarse.

§ 91

La voluntad solo puede ser forzada si ella se deja forzar

El hombre, en cuanto ser viviente que tiene existencia física y otros aspectos externos, puede ser *coaccionado* o caer bajo el poder de otros. La voluntad libre, en cambio, no puede, en ningún respecto ser *coaccionada* (§ 5). Solo podría serlo en caso de que *omitiera retirarse de la cosa externa* en la que se la oprime; o, también, si omite desprenderse de la representación según la cual la cosa externa es suya, su exteriorización (§ 7). Solo puede ser coaccionado o forzado en cierto respecto aquel que se *quiere* dejar coaccionar.

§ 92

La injusticia de la violencia

La voluntad es verdaderamente libre solo si tiene una existencia determinada. Esta existencia es, cuando se la da a sí misma, la voluntad poniéndose en algo externo, el propio ser de la libertad, o de la idea. La coacción de la voluntad libre existente es, por estas razones, contradictoria en su mismo concepto. Pues como la violencia es la expresión de una voluntad cuyo propósito es suprimir la expresión o existencia de una voluntad, ella se contradice y destruye inmediatamente. La violencia o coacción, considerada en abstracto, es, por ello, *injusta* o contraria al derecho.

§ 93

La coacción segunda

El carácter contradictorio de la violencia o coacción, cuyo concepto se destruye a sí mismo, se revela adecuadamente en la realidad. En efecto, en el mundo real *es la coacción la que suprime a la coacción*.

De manera que en determinadas circunstancias la coacción es no solo jurídicamente admisible sino necesaria, a saber, como coacción *segunda* que suprime a la coacción inicial.

§ 93. OBSERVACIÓN

Las siguientes son formas de coacción primera ya que suponen que privo a alguien de su propiedad o que omito darle una prestación que le debo: la violación de un contrato por incumplimiento de lo estipulado; el incumplimiento, por comisión u omisión, de los deberes legales hacia la familia y el Estado.

La coacción que ejerce el profesor o la que se practica contra el salvajismo y la crudeza no parecen seguir a un acto de violencia sino ser ellas mismas más bien formas de coacción primera. No es así, sin embargo. Pues hay que considerar que la voluntad puramente natural es implícitamente violenta y contraria a la idea de libertad. Por eso es necesario proteger a la libertad contra la voluntad inculta y conseguir que la libertad se haga valer en esta voluntad. Conflictos como este se desarrollan cuando ya hay una existencia ética establecida como familia o como Estado. El ejercicio de la voluntad natural es violencia contra la eticidad establecida. El estado de naturaleza, por otra parte, representa la violencia generalizada y, en este caso, la idea funda el *derecho de los héroes* que van a crear las instituciones y costumbres que acabarán poniendo fin al imperio de la violencia natural. Este derecho heroico desaparece una vez fundado el estado ético.

§ 94

Derecho de coacción

El derecho abstracto o derecho en sentido estricto es *derecho de coacción* o uno en el nombre del cual se puede coaccionar. Esto es así porque la injusticia contra el derecho es una violencia contra la *existencia* de mi libertad en una cosa *externa*. La protección de esta existencia contra el uso de la fuerza toma la forma de una acción externa que suprime aquella violencia primera.

§ 94. OBSERVACIÓN

Definir, desde el comienzo, al derecho abstracto como uno que autoriza a coaccionar es definirlo en relación con una consecuencia suya que no aparece más que indirectamente a propósito de la injusticia.

§ 95

El derecho penal

El *delito* es la coacción primera que vulnera a la justicia o al derecho como tales porque es una violencia cometida por una persona libre contra la existencia *concreta* de la libertad. Aquí se exhibe un caso de la figura lógica del *juicio negativo infinito* en su sentido pleno (*Logik* II, págs. 284 y ss.). Lo que el delito niega no es solo algo particular, a saber, que una determinada cosa pertenece a mi voluntad (§ 85), sino niega, al mismo tiempo, el elemento universal, infinito que forma parte de mi condición de *sujeto de derechos* con capacidad de apropiarse de cosas particulares en general. Esta negación del aspecto universal se efectúa aquí sin que participe la representación que yo me hago de la situación (en contraste con lo que ocurre en el caso del fraude: § 88). Esta es la esfera del *derecho penal*.

§ 95. OBSERVACIÓN

Hasta aquí no hemos considerado el derecho más que en algunas de sus configuraciones y lo mismo vale para el delito, que es la violación del derecho. Por eso el delito no tiene hasta ahora más que las determinaciones del derecho consideradas antes. Lo que hay de sustancial en estas formas es, sin embargo, lo que tienen de universal que permanece igual en su desarrollo posterior. Como el delito no es otra cosa que la negación del derecho, lo que vale para este, vale para aquel: su concepto se conserva a través de las diversas configuraciones del concepto de derecho. El contenido particular que sigue determinándose en delitos como el perjurio, el delito contra el Estado, las falsificaciones de moneda e instrumentos de cambio, etc., concierne, por tanto, también a la característica específica del crimen a la que se refiere el próximo parágrafo.

§ 96

Diversidad del crimen y del castigo

Solo la voluntad *existente* puede ser vulnerada. La existencia le da a la voluntad, como a cualquier otro ente, cierta extensión cuantitativa y determinadas cualidades que la hacen, en cada caso, diferente. Para el aspecto objetivo del crimen resultará, en consecuencia, diferente

si la existencia determinada de la voluntad es vulnerada en toda su extensión o solo en parte. Son muy distintos el asesinato y la esclavitud, por ejemplo, que lesionan infinitamente o niegan a la voluntad libre en su mismo concepto, y una ofensa contra una parte de la existencia o contra alguna cualidad determinada de la misma. Privar a alguien de su libertad religiosa mediante coacción no equivale a robarle una bolsa con dinero.

§ 96. Observación

Hay opiniones abstractas sobre la voluntad libre y la personalidad que descuidan considerar las diferencias que introducen en ellas los diversos modos de su existencia concreta y determinada. Así ocurre con los estoicos, con las leyes de Dracón y con el código medieval de honor. Los primeros pensaban que si un hombre poseía *una virtud*, las tenía todas, porque las virtudes como los vicios van siempre juntas. Las leyes draconianas prescribían la muerte para casi todos los delitos y el código de honor medieval establecía que cualquier ofensa vulneraba a la personalidad toda en su misma libertad. El pensamiento abstracto desdeña las diferencias cuantitativas y cualitativas propias de la voluntad existente que obligan a distinguir entre faltas y crímenes y entre sus respectivos castigos.

La diferencia entre *robo* y *hurto* es cualitativa; solo en el primero hay uso de violencia. La violencia del robo recae sobre una persona y vulnera su carácter de conciencia existente aquí y ahora. Ella ofende a *este sujeto* infinito que soy.

Algunas diferencias cualitativas que se consideran a propósito de la retribución de las injusticias, como ser la de la *peligrosidad para la seguridad pública* dependen de circunstancias más concretas; a menudo, sin embargo, se las piensa más bien desde el punto de vista de sus consecuencias que no, como debiera ser, de acuerdo con el concepto del asunto. Así, por ejemplo, el crimen que considerado en sí es más peligroso en su carácter inmediato puede resultar ser una lesión más seria si se lo aprecia en su alcance y su cualidad.

La cualidad subjetiva, *moral* de un crimen depende de la medida en que el suceso o hecho criminal puede ser concebido como una acción. En este distingo está implicado el carácter subjetivo de la acción, al que nos referiremos más adelante (§§ 113 y ss.).

§ 97

La negación del crimen mediante el castigo.

La lesión del derecho en cuanto tal es algo real, un hecho que una vez acaecido, posee una *existencia positiva* externa. Sin embargo,

tal lesión es *intrínsecamente nula* por cuanto el crimen presupone al derecho que niega y no constituye, en este sentido, más que una contradicción. La *manifestación* de la nulidad de la lesión del derecho es la aniquilación de la misma mediante el castigo. Este también es un hecho que posee una existencia en el mundo. Mediante la anulación de lo que lo ha lesionado el derecho queda restituido y se manifiesta en su necesidad.

§ 98

Lesión e indemnización

La lesión que no afecta más que a las cosas externas o a las posesiones es un *perjuicio*, un *daño* para algún tipo de propiedad o patrimonio. Lo que anula la lesión en cuanto daño es la satisfacción civil, una *indemnización*, en la medida en que puede tener lugar tal cosa.

§ 98. Observación

Cuando el daño por indemnizar equivale a una destrucción y es imposible de reparar es preciso que la condición *universal*, el valor de la cosa destruida, sustituya a la condición cualitativa específica del daño.

§ 99

El derecho como tal no es lesionable

La lesión que el crimen le inflige, en cambio, a la voluntad *implícita* o universal no tiene una *existencia positiva* en esta voluntad. Lo mismo vale para la voluntad del criminal, para la del que sufre el daño y para la de todos. Pues *para sí* esta voluntad implícita (es decir, el derecho, la ley implícitos) carece de existencia externa y, en este sentido, no puede ser lesionada. La lesión no es más que algo negativo para la voluntad particular del lesionado y la de las demás personas: ellos la comprenden como un ataque arbitrario contra el derecho vigente. La *lesión* no tiene, en consecuencia, otra *existencia positiva* que *la voluntad particular del criminal*. La *lesión* de esta última, en cuanto la del criminal es una voluntad existente, es la supresión del crimen. De no practicarse esta supresión el crimen tendría *vigencia* o *validez*. Porque la voluntad del criminal es lesionada mediante el castigo se restituye la vigencia del derecho.

§ 99. Observación

La moderna teoría del castigo es muy deficiente porque esta es una materia para la cual no basta con atenerse al entendimiento sino que es preciso recurrir al concepto.

Si el crimen y su supresión mediante el castigo son vistos como un *mal* absoluto tendrá que parecer irrazonable querer un mal *porque ya ha ocurrido otro*. Esta concepción superficial del castigo es un supuesto de las diversas teorías que se refieren a él, ya sea de las que conciben a la pena como prevención, como intimidación, como corrección o de otra manera. La misma superficialidad se hace evidente en la forma en que todas estas teorías llaman al propósito de la pena un *bien* en general. Lo que está en juego, sin embargo, no es ni un mal ni un bien sino la *injusticia* y la *justicia*. La consideración objetiva de la justicia, que es lo esencial y lo primero a propósito del crimen, no debe ser dejada de lado. El punto de vista moral o aspecto subjetivo del crimen y las consideraciones psicológicas acerca de las motivaciones del criminal no deben sustituir al interés en la justicia y en la libertad del acto criminal. Las *modalidades* del castigo y su propósito presuponen que el castigo es intrínsecamente justo y es esta justicia la que fundamenta las consideraciones especiales que se pueden hacer acerca del castigo. El crimen debe ser suprimido en cuanto lesiona al derecho como derecho. Esta es la primera consideración; también hay que tomar en cuenta qué clase de existencia tiene el crimen que es preciso eliminar. El mal consiste en que haya crimen y lo principal es suprimir aquello en que reside.

§ 100

La pena y la acción libre del delincuente

La pena que alcanza al criminal es no solo *implícitamente* justa sino un *derecho* del criminal. Pues el castigo es, por una parte, una consecuencia *implícita* de la voluntad libre del criminal; y, por la otra, la consecuencia jurídica del crimen. Mediante la acción, la voluntad del criminal se ha dado *existencia* y ha establecido el derecho a las consecuencias de tal acción. Su acción es la de un ser *racional* y en cuanto tal implica algo universal, establece una ley que el agente reconoce como válida para él. Así es que el criminal tiene *derecho*, a sus propios ojos, a que su comportamiento sea juzgado de acuerdo con aquella ley universal.

§ 100. Observación

Beccaria, que creía que el criminal debía consentir en ser castigado, le negó al Estado el derecho de infligir la pena de muerte. Pensaba que en el contrato social no podía estar incluido el consentimiento de los individuos a dejarse matar. Pero el Estado no es un contrato (§ 75) ni su misión esencial es la de *proteger la vida* y la *propiedad* de los individuos. El Estado es, más bien, algo superior que puede reclamar la vida y la propiedad y pedir, incluso, su sacrificio.

Lo que el Estado tiene que hacer valer es el *concepto* de crimen, la racionalidad que hay en el crimen como tal, *lo quiera o no* el individuo. Además tiene que vindicar la racionalidad formal, la *voluntad individual* que reside en la *acción criminal*. Es mediante esta acción que el criminal consciente en las consecuencias que de ella se siguen dentro del Estado. Que el castigo aparezca, por lo tanto, como parte del derecho del criminal significa que *se lo honra* como ser racional.

Cuando el concepto y la medida del castigo, en cambio, no proceden de la misma acción criminal; cuando se ve al criminal como a una fiera dañina que hay que hacer inofensiva, se le niega aquel honor de tratarlo como responsable de su castigo. Igual cosa ocurre cuando el castigo es administrado para disuadir o para mejorar al criminal.

La injusticia existe en el Estado en la forma de *castigo* pero esta no es su única manera de existir ni es el Estado la condición determinante de la de la justicia en sí.

§ 101

La igualdad del delito y la pena

La supresión del delito es una *compensación* por cuanto, de acuerdo con el concepto, es la lesión de una lesión. Según la existencia también es una compensación pues el delito tiene un alcance determinado cualitativa y cuantitativamente y la negación del mismo ha de tenerlo de igual manera. Hay una identidad de delito y pena fundada sobre el concepto; pero tal identidad no consiste en una *igualdad* específica de ambos sino solo en que son iguales *implícitamente* o de acuerdo con su *valor*.

§ 101. Observación

Las ciencias empíricas definen sus términos de acuerdo con las *representaciones generales* de la conciencia. En lo que se refiere al delito

tanto la experiencia individual como la colectiva han coincidido en que *merece* castigo y que al criminal *hay que tratarlo de acuerdo con lo que hizo*. Otras veces, en cambio, estas ciencias adoptan, curiosamente, proposiciones contrarias a los hechos supuestamente universales de la conciencia.

La representación del castigo como compensación se ha vuelto difícil desde que se exige que tal compensación sea *igual* al delito. La justicia de las disposiciones penales, de sus diversas clases y del monto del castigo que hay que aplicar en cada caso, es un asunto derivado y exterior; lo que importa es la cuestión sustancial del derecho a compensar. Las relaciones particulares entre delitos y penas deben ser establecidas de acuerdo con un principio fundamental contenido en el concepto de justicia o de derecho. El concepto establece una conexión necesaria entre crimen y castigo, a saber, aquella de que el crimen es la voluntad implícitamente nula que contiene su propia negación. Es esta última negación la que se manifiesta como pena. Se trata de una unidad interna; en la esfera externa, en cambio, la de las relaciones de igualdad entre los diversos delitos y sus correspondientes penas, no se pueden establecer determinaciones absolutas (§ 49). El entendimiento debe acercarse aquí lo más posible a la justicia, pero se trata de un proceso de *acercamiento* que, a pesar de su importancia, continúa *indefinidamente* y no conduce nunca a la meta final exigida por el principio de la igualdad.

Si no reconocemos que en el campo de las cosas finitas solo hay una aproximación a la justicia e insistimos, además, en la *igualdad específica* de delito y pena se vuelve imposible fijar los castigos y absurda la compensación. En efecto, la psicología puede aducir, en cada caso, innumerables factores que, por afectar a la voluntad y a los móviles sensibles de la conducta, debieran ser tenidos en cuenta al fijar la pena. Además, corremos el peligro de entender la retribución como un caso de venganza: ojo por ojo, diente por diente. Estas dificultades no provienen del concepto sino solo de la confusión de *la identidad* de delito y pena con su *igualdad abstracta*. Debemos recurrir al *valor*, que es la identidad interna de cosas que son exteriormente diversas, para salir de estos errores. El *valor* nos permite acceder a lo universal en las cosas y superar las exterioridades específicas que las separan. Robo, asalto, multa, prisión, etc. solo resultan *comparables* entre sí por el *valor*, esto es, como lesiones. Aquí es donde el entendimiento debe buscar una aproximación lo más exacta posible, o una equivalencia de crimen y castigo.

§ 102

La venganza como justicia primitiva

La eliminación del crimen ocurre, en su forma más primitiva, mediante la *venganza*. Se trata de una justicia inmediata; el *contenido* del acto de venganza es justo en cuanto es compensatorio. Pero en lo que se refiere a su *forma*, el acto procede de una voluntad *subjetiva*: falta el elemento universal de la ley y del juicio basado en ella. Aunque esta voluntad vengativa empeñe su *infinitud* en el castigo de cada una de las lesiones sufridas, su justicia será contingente. *El que sufre* la venganza no la considera más que como un acto *particualr*. Así es como la venganza, que es solo la acción positiva de una voluntad *particular*, se convierte en *una nueva lesión*. Esta manera elemental de justicia pertenece a la categoría de las cosas que se prolongan indefinidamente. Los actos de venganza se heredan de generación en generación y no tienen término.

§ 102. Observación

Allí donde falta un sistema judicial establecido los delitos no son perseguidos y castigados como crímenes públicos sino como crímenes privados. En tales casos el castigo siempre tiene algo en común con la venganza. En los períodos heroicos de la fundación del Estado (que establecerá un sistema judicial) los héroes y los caballeros andantes cometen actos de venganza que son diversos de la venganza privada. Toda su conducta pertenece a una circunstancia transitoria en la que faltan aquellas leyes e instituciones que ellos establecerán actuando como lo hacen.

§ 103

Origen de la moral en la contradicción de la venganza

La venganza es un modo contradictorio de suprimir el delito por cuanto el contenido justo no encuentra una forma adecuada en el acto vengativo. Para que desaparezca tal contradicción (como también las contradicciones de otras formas de injusticia: §§ 86, 89), hay que exigir que la *justicia vengativa* sea reemplazada por la *punitiva*. Lo que se pide es que se eliminen el interés subjetivo y la forma de actuar que

lo caracteriza; la justicia debe, asimismo, quedar liberada de la contingencia del poder. Todo esto entraña el surgimiento de una voluntad que, en tanto que particular y *subjetiva*, quiera lo universal como tal. Esta relación entre la voluntad particular y lo universal es la que define al concepto de *moralidad*. La moralidad, sin embargo, es más que una mera exigencia. Su concepto acaba de surgir, más bien, del mismo movimiento dialéctico del pensamiento que nos ha traído hasta aquí pasando por los momentos de la propiedad, el contrato y la justicia.

D. *Paso del derecho a la moralidad*

§ 104

La contradicción entre voluntad particular y universal

El delito y la justicia vengativa son una de las figuras que la voluntad toma durante el proceso de su desarrollo. Se trata de una configuración determinada por el distingo entre voluntad *universal implícita* y voluntad *singular para sí* y de la manera como esta explícitamente se vuelve contra la primera por cuanto la voluntad particular se ve a sí misma como ajena a la universal. La misma figura de la voluntad contiene, además, la superación de este distingo de opuestos: la voluntad *implícita* es la que suprime la oposición y, gracias a ello, vuelve a sí y se torna *actual* y *explícita*. Así es como de este proceso resulta la *actualidad* del derecho: al imponerse el derecho universal como castigo a la mera voluntad particular independiente, se muestra la necesidad y la validez del derecho.

Esta configuración es también, al mismo tiempo, la nueva determinación de la voluntad por el concepto que gobierna su desarrollo. La voluntad tiene que salir de su forma inmediata para realizarse; su primera figura, antes de hacerse explícita, está ligada al derecho abstracto y tiene que ser superada (§ 21). Para que este desarrollo de la voluntad sea posible es preciso que ella se ponga, primero, como la oposición entre voluntad implícita universal y voluntad particular independiente. Este es el momento de la voluntad criminal. Tal oposición es superada por la negación de la negación: cuando la voluntad criminal, que ha negado el derecho mediante su acción injusta, niega la injusticia mediante el castigo, avanza del derecho a la moralidad. La voluntad se determina ahora gracias a esta superación de la inmediatez, como negatividad que se relaciona consigo misma: ya no es voluntad sólo potencialmente libre sino voluntad existente, que se determina a sí misma y es libre

también para sí. Como derecho abstracto la voluntad no es más que personalidad; ahora, gracias a la relación consigo, tiene a la personalidad como un *objeto suyo*.

El principio de la *posición moral* de la voluntad es, precisamente, la infinita subjetividad por sí de la libertad que se ha desarrollado mediante el concepto a partir de la primera posición implícita de la voluntad. En la nueva configuración, o posición moral, la voluntad reconoce que la universalidad es una parte *suya*: descubre que la negación de la ley en el delito fue una negación de sí misma. En este sentido es ahora, en tanto que moral, una voluntad que quiere lo universal como algo propio suyo.

§ 104. Observación

Consideremos los momentos pasados mediante los cuales el concepto de libertad alcanza su existencia como voluntad que se determina mediante la relación consigo y llega a convertirse en *subjetividad autodeterminante*. Primero, en la propiedad, la voluntad encuentra su determinación a través de una cosa externa que hace suya. El contrato ya significa que la relación de la voluntad consigo es mediada por las voluntades de las partes contratantes de modo que *lo mío* no es más que lo que es *común* a estas voluntades, el objeto de un *acuerdo* entre ellas. La injusticia o el delito representan a la voluntad *contingente* de la esfera del derecho en su inmediatez; ella es el producto *contingente* de la voluntad particular, que es casual también, pero que llega a conocerse como tal cuando se pone en contradicción con su potencial universalidad. Finalmente, el punto de vista moral representa la superación de la manera inmediata de determinarse la voluntad. La personalidad abstracta de la esfera del derecho será sustituida por el sujeto particular, el cual, en vez de tener a lo universal fuera de sí (como la persona a la ley) es capaz de apropiárselo. La persona jurídica se hace sujeto moral cuando el modo de determinarse la voluntad deja de ser contingente y externo y se vuelve reflexión *en sí e identidad consigo*. Con ello la voluntad es *subjetividad* o su propia infinita contingencia íntima. Es la reflexión sobre el delito como acto de mi voluntad particular que contradice la ley universal lo que pone de manifiesto para mí, como agente, mi propia condición de sujeto moral.

PARTE SEGUNDA

LA MORALIDAD

§ 105

El punto de vista moral

La posición moral es aquella en que la voluntad ha llegado a ser infinita *para sí misma* y ya *no solo infinita implícitamente*, como en la posición anterior (cf. § 104). La reflexión de la voluntad sobre sí misma y su identidad para sí contrastan con el ser en sí y la inmediatez que la caracterizaban en su fase precedente; tal reflexión e identidad definen a la *persona* como *sujeto*.

§ 106

La subjetividad de la voluntad moral

La subjetividad es ahora, en la nueva posición alcanzada por el progreso de la voluntad, la manera de *ser* y la *existencia* del concepto. En contraste con su anterior existencia como derecho abstracto, donde no contaban los aspectos particulares y subjetivos de la acción, como ser las intenciones, la preferencia por un principio o por otro, los motivos y los fines, en la nueva etapa moral son precisamente estos los elementos más importantes de la acción. Este es un *estadio* superior de la libertad: el sujeto moral tiene conciencia de sí en su particularidad y quiere ser juzgado como agente moral de acuerdo con sus convicciones íntimas. En la medida en que este sujeto no pertenece todavía, sin embargo, a una comunidad que se rige por leyes reconocidas, la *subjetividad* moral es aún relativamente inmediata o nada más que para sí. Difiere todavía de la voluntad plenamente desarrollada. La moralidad es la etapa intermedia entre el derecho y la eticidad.

§ 106. Observación

El progreso de esta segunda esfera, la de la moralidad, consistirá en que la voluntad subjetiva, vuelta sobre sí misma, irá suprimiendo lo que la separa de la voluntad universal. Aunque existe ya una identidad *implícita* entre la voluntad particular del sujeto moral y el principio universal de la voluntad (o la comunidad ética), esta identidad no es

reconocida todavía o querida por el agente. Este se retrae cada vez más profundamente en sí mismo por el momento y con ello obstaculiza la realización plena de aquella identidad en sí. Pero esta ocupación consigo no excluye que el sujeto moral se dé una objetividad actuando de manera que todo lo que hace exprese lo que él es íntimamente. En este sentido la voluntad moral es un todo concreto o unidad de subjetividad y objetividad, de querer e interés particulares, que se expresan en la correspondiente conducta moral. Esta conducta no depende ni de una necesidad exterior ni de una coerción sino que es una auténtica primera forma de autodeterminación, esto es, de libertad.

§ 107

La autodeterminación de la voluntad moral

La voluntad *no* es, por el momento, lo mismo que su concepto; para llegar a coincidir con este debe saberse universal. En esta etapa, en cuanto subjetividad particular autodeterminada (§ 104), ella constituye, sin embargo, a pesar de su parcialidad, un momento del concepto de voluntad: el momento de la *autodeterminación*. Pero le falta superar la exclusividad subjetiva, que es el modo de *existencia* que la caracteriza en cuanto moral. La posición moral es el *derecho de la voluntad subjetiva*. Según este derecho suyo la voluntad subjetiva no se *reconoce* más que en lo *suyo*, en lo hecho por ella. Donde no se encuentra como esta particular subjetividad allí no existe como voluntad moral.

§ 107. OBSERVACIÓN

El desarrollo de la posición moral (cf. § 106, Observación) toma, desde el punto de vista de la autodeterminación de la voluntad moral, la siguiente forma. Lo que está en desarrollo es el *derecho* de la voluntad subjetiva; el modo como este se desarrolla consiste en que la voluntad determina que lo que ella reconoce como suyo es su verdadero concepto, su objetividad o universalidad.

§ 108

La finitud de la posición moral de la voluntad

La voluntad subjetiva, que comienza su desarrollo aquí como ser para sí inmediato, es diferente de la voluntad universal (§ 106, Observación).

Esta diferencia que la separa del principio de la voluntad la hace abstracta, limitada y formal. La *formalidad* de lo subjetivo tiene, en este punto, dos aspectos: (*a*) la subjetividad carece provisoriamente de un contenido objetivo adecuado; (*b*) la subjetividad constituye, en cuanto actividad infinita de autodeterminarse, la forma de toda voluntad posible. En la posición moral, sin embargo, que es la primera manifestación de la voluntad particular, esta no coincide aún con el concepto de voluntad. Por eso la moral misma no es más que la posición de la *relación*, del *deber ser*, de la *exigencia*, y no la de la realidad actual y concreta. La subjetividad se caracteriza, además, por ser la determinación opuesta a la de objetividad, o existencia externa. Por este lado entra en la moralidad el punto de vista de la *conciencia* (§ 8) y, en general, el de la diferencia de esta voluntad, que solo quiere el bien, con la voluntad misma que se ha identificado con él. La voluntad moral es *finita* o la mera *apariencia* de la voluntad a la que le falta aún una existencia determinada y la sustancia universal. Lo subjetivo ha de identificarse con el concepto de voluntad para actualizarse.

§ 108. Observación

Lo que se basa sobre la subjetividad de la voluntad es la posición de la moralidad como tal. En esta esfera de la moral no se manifiesta de inmediato la oposición entre lo moral y lo inmoral sino que al comienzo estos opuestos, que han de desarrollarse después, están comprendidos juntos por la moralidad en general. Lo mismo ocurría en el terreno del derecho abstracto, que justicia e injusticia no fueron determinadas como oposición en el punto de partida del desarrollo del derecho.

§ 109

Los momentos de la autodeterminación de la voluntad

La subjetividad, que es la forma de toda voluntad, contiene primero la oposición de subjetividad y objetividad y la actividad relacionada con el desarrollo de tal oposición y con la reunificación final de los opuestos (§ 8). Los momentos de esta actividad son entonces, (*a*) la distinción cabal de subjetividad y objetividad llevada al extremo de afirmar la independencia mutua de ambos; (*b*) la identificación de los términos separados antes. En el concepto de voluntad la *existencia* y el *carácter determinado* son idénticos (§ 104). Como este concepto es

lo mismo que la subjetividad de la voluntad es esta la que tiene que operar su propia determinación específica y darse una existencia particular. La determinación es establecida (1) mediante el contenido particular que la voluntad se da a sí propia (gracias a su capacidad de autodeterminarse). Esta *primera* negación (de la universalidad vacía de la voluntad) tiene un límite formal que consiste en que el contenido de la voluntad determinada no es más que una mera *posición* subjetiva de la voluntad. (2) Tal limitación no existe sino para ella en cuanto es *reflexión infinita* en sí; la voluntad es la lucha por anular este límite. Es una *actividad* que lucha por trasladar el contenido desde la subjetividad a la objetividad y convertirlo en una *existencia inmediata*. (3) La voluntad dividida o diferenciada conserva una *identidad* simple consigo a través de la oposición. Ella consiste en el *contenido* que no se altera en ninguna de las posiciones opuestas. Las diferencias son formales y el contenido, que es el *fin* que la voluntad se ha propuesto, es indiferente a ellas.

§ 110

El contenido de la voluntad en cuanto mío

La determinación peculiar del contenido de la voluntad moral, o el propósito de la misma, comienza a desarrollarse aquí y pasará por tres fases: (*a*), (*b*) y (*c*) (§§ 110-112). La voluntad se sabe libre en la posición moral (§ 105); saberse libre equivale a coincidir consigo, a ser idéntico. El contenido tiene que adquirir ahora el carácter apropiado a esta posición de la voluntad. (*a*) El contenido es la intención del sujeto moral. Pero debe ser, para poderlo tener por un contenido *mío*, no solo mi intención *interna* y mi propósito, sino que debe *contener también para mí*, una vez que posea *objetividad externa*, a mi propia subjetividad. Tengo que reconocerme en lo que he hecho, ver las cosas hechas como las quise hacer.

§ 111

El contenido de la voluntad debiera ser objetivo

La segunda fase (*b*) representa la relación del contenido de la voluntad moral con el concepto de voluntad. Este contenido tiene un carácter particular; a pesar de ello debiera ser adecuado al principio de la voluntad, o poseer la *objetividad* del *concepto*. Pero el contenido moral no estará a la altura del concepto. Debido a que la voluntad moral es todavía

subjetiva y formal (§ 108) su adecuación a la voluntad libre no pasa de ser una *exigencia*, un deber ser. En este contenido reside también la posibilidad de que resulte inadecuado al concepto de voluntad.

§ 112

Relación positiva de mi voluntad con la voluntad de otros

La tercera fase (*c*) se refiere a la transformación que la subjetividad moral sufre debido a su objetivación: ella pasa de inmediata a mediata y de ser exclusivamente individual a ser una entre otras voluntades. La moral envuelve la consideración del bien de los demás. En efecto, mi subjetividad se conserva mediante la realización de mis propósitos (§ 110); pero en lo efectuado por mí me *conservo* no ya como sujeto particular inmediato, sino como mediato. La subjetividad exterior que es idéntica a mí es la voluntad de otros sujetos (§ 73). El campo de la *existencia* de la voluntad será ahora la *subjetividad* (§ 106), pero la voluntad de otros sujetos morales es, al mismo tiempo, la existencia que le doy a mis propósitos y una existencia que me resulta otra, extraña. La efectuación de mis intenciones y propósitos, que envuelve siempre también a otros sujetos y los afecta, contiene, por esto, una identidad de mi voluntad y de otras voluntades. Tal efectuación implica una relación *positiva* con la voluntad de otros sujetos.

§ 112. Observación

La *objetividad* del fin moral realizado tiene tres sentidos, o contiene en sí tres momentos, que están presentes simultáneamente:
(1) es una existencia *exterior* inmediata (§ 109);
(2) es adecuada al *concepto* (§ 112);
(3) es subjetividad *universal*.

La *subjetividad* que *se conserva* en esta objetividad consiste de tres momentos: (*a*) en ella me mantengo como sujeto particular (§ 110). Para que resulte así es preciso que el propósito sea *mío*, el que yo he efectuado. Los momentos (*b*) y (*c*) de la subjetividad coinciden con los momentos (2) y (3) de la objetividad.

Estas determinaciones de la subjetividad y la objetividad, que son diferentes entre sí en la esfera de la moralidad, se reúnen aquí solo para entrar en *contradicción*. En esto consiste la *finitud* y el carácter meramente *de apariencia* (§ 108) de la moralidad. El desarrollo de esta esfera es el desarrollo de tales contradicciones y su *relativa* disolución.

§ 113

Determinaciones de la acción moral

La exteriorización de la voluntad *subjetiva* o *moral* es la *acción*. La acción implica las determinaciones señaladas antes.

(1) En su exterioridad la acción es reconocida por mí como mía.

(2) Ella tiene una relación esencial con el concepto de voluntad libre que consiste en que ella constituye un deber para mí.

(3) Ella tiene una relación esencial con la voluntad de otros sujetos morales.

§ 113. Observación

Acción no hay sino como exteriorización de la voluntad moral. Lo que teníamos antes de esta etapa del desarrollo de la voluntad carecía del carácter determinado de la moral. En efecto, la *existencia* de la voluntad como derecho abstracto depende de una *cosa inmediata*, la propiedad, y es inmediata ella misma. No tiene una relación *expresa* con el concepto ni una relación *positiva* con la voluntad de otros. Por eso el derecho consiste en *prohibiciones* (§ 38). El contrato y la injusticia son el comienzo de una relación de la voluntad con la de otros; pero en el contrato hay una *coincidencia* meramente arbitraria de voluntades. El aspecto *esencial* de esta relación con la voluntad ajena es, en cuanto jurídica, solo negativa: quedarme con lo mío y dejar lo suyo a los demás. La injusticia que proviene de la *voluntad subjetiva*, en cambio, y las maneras como existe, solo pueden entrar en consideración ahora.

La *acción* judicial (*actio*), que no me es imputable por su contenido, tiene solo una conexión *incidental* con la moralidad. En ella no encontramos sino algunos de los caracteres de la acción moral; lo que hace moral a una acción es diferente de lo que la hace legal.

§ 114

Aspectos del derecho de la voluntad subjetiva

El derecho de la voluntad moral tiene tres aspectos:

(1) A la acción moral pertenece el derecho *abstracto* de ser la efectuación de mi propósito. No reconozco, en esta esfera, más que aquello que íntimamente me propuse hacer. El acto, en la existencia *inmediata* que le dí, debe tener un contenido *mío* para ser formalmente moral.

(2) El aspecto *particular* de la acción reside en su contenido *interno*, en el cual distinguimos los momentos subjetivos de la intención y del bienestar. (*a*) *Para mí* el carácter general de la acción está determinado por su *intención*, que es lo que le da su *valor* y la importancia que tiene para mí. (*b*) Su contenido es el *bienestar*, este no es otra cosa que el *propósito particular* de mi existencia subjetiva particular. Ambos momentos de este aspecto de la voluntad moral son exclusivamente subjetivos: la intención y el bienestar son afirmados como si fuesen absolutos pero les falta la objetividad que los haría universales.

(3) El último aspecto de la acción moral la considera como lo que llegará a ser cuando sea elevada a la objetividad absoluta, a pesar de que seguirá siendo subjetiva. En esta perspectiva lo decisivo ya no es la relación de la acción conmigo, el sujeto, sino su valor *universal*, el *bien*. El bien es el propósito absoluto de la voluntad. Pero en esta etapa la voluntad moral todavía contiene la contradicción de ser una universalidad *subjetiva* o meramente pretendida. Oscila entre las formas del *mal* y de la *conciencia moral*.

SECCIÓN PRIMERA

EL PROPÓSITO Y LA CULPA

§ 115

Finitud y culpabilidad

La *finitud* de la voluntad subjetiva está ligada a la circunstancia de que la acción *presupone* un objeto exterior dado. En efecto, la *acción* inmediata de la voluntad subjetiva requiere un objeto que pertenece a circunstancias exteriores complejas que ya están ahí aparte de la voluntad. La acción opera un cambio en esa existencia y la voluntad se hace *culpable* o responsable de ella por cuanto el predicado abstracto *mío* se aplica ahora la existencia cambiada por lo que hice.

§ 115. Observación

La responsabilidad o culpa de que aquí se trata es muy amplia y vaga pues las situaciones o sucesos afectados por un agente tienen un número indefinido de aspectos y cualquiera de ellos puede aparecer ligado con aquella acción, ya sea en calidad de *condición*, de *fundamento*, de *causa* o de otros.

§ 116

Responsabilidad limitada por las consecuencias de mis acciones

Soy propietaria de cosas externas que pueden ocasionar daños a otros; entre ellas se encuentra, también, mi cuerpo y mi condición de ser vivo. Estas cosas son activas en cuanto pertenecen a circunstancias y conexiones múltiples pero las consecuencias que producen no son acciones mías. A pesar de ello, el daño que hacen puede serme atribuido *en alguna medida* pues las cosas que lo provocan son, en principio, mías y en cuanto tales están sujetas a cierto control y vigilancia míos.

§ 117

El derecho a actuar según el saber que se tiene

Actuamos en medio de circunstancias contingentes dadas. La voluntad se forma una *representación* de las mismas y las toma en cuenta al actuar. Porque la acción se basa sobre tal supuesto al que tiene que considerar, la voluntad es *finita* en esta posición. Las circunstancias pueden contener aspectos no considerados en la representación de la voluntad y ellos tendrán consecuencias para el desarrollo de la acción y para lo que se sigue de ella. La voluntad tiene derecho a actuar según su saber, sin embargo. De manera que no reconocerá como *acción* suya más que aquella que se propuso de acuerdo con las circunstancias previstas. No aceptará otra *responsabilidad* que la ligada al *propósito* en vista del cual actuó como lo hizo. Tengo el *derecho a saber* y solo se me puede imputar aquello *de que soy responsable*.

§ 118

Responsabilidad por el propósito de la acción

La acción se inserta en un medio externo en el que reina la necesidad; en este medio ella se desarrolla en todas direcciones y tiene múltiples *consecuencias*. Tales consecuencias se *configuran*, por una parte, como algo que tiene al *propósito* de la voluntad como su principio animador o *alma*; este aspecto pertenece, propiamente, a la acción misma. Pero, por otra parte, la acción, en cuanto insertada en la *exterioridad*, expone a su propósito a los poderes que dominan en este medio externo. El propósito corre allí otra suerte que la prevista por el agente y se siguen de él consecuencias que le fueron ajenas a la previsión. La voluntad tiene el derecho de rechazar todas las *imputaciones* que no estén ligadas con su *propósito*.

§ 118. Observación

No se puede determinar cuáles son las consecuencias *contingentes* de una acción y cuáles las *necesarias*. La necesidad interna, cuando se manifiesta a propósito de las cosas finitas, aparece como necesidad *externa*: es la relación de unas cosas singulares con otras que solo se conectan, en su indiferencia mutua, exteriormente. Por eso no se puede

adoptar ninguno de los dos principios con que el intelecto abstracto quiere juzgar la corrección y la bondad de las acciones. No podemos ni *ignorar las consecuencias de las acciones* ni tampoco estimar las *acciones según sus consecuencias*. Pues, por un lado, las consecuencias son una manifestación de la naturaleza de la acción y, en este sentido, no se las puede separar de ella. Pero, por otro lado, como las consecuencias contienen lo que se le ha agregado a la acción desde fuera y la ha penetrado de elementos ajenos, no se las puede identificar con ella.

La acción moral no consigue sintetizar adecuadamente la necesidad y la contingencia y queda sometida a la conversión de la una en la otra. Este es el desarrollo de la *contradicción* que hay en la *necesidad* de lo *finito*. Actuar es *entregarse* a este *vaivén de necesidad y casualidad*. El criminal cuya acción tiene relativamente pocas consecuencias malas resulta beneficiado por ello; la buena acción tiene que conformarse, en cambio, con no tener, o apenas tener, consecuencias. Pero las consecuencias más ampliamente desarrolladas de un crimen forman parte del mismo.

Los héroes de la tragedia antigua carccen de una autoconciencia reflexiva. Son en extremo simples y no cuentan con las diferencias entre *acto* y *conducta*, entre consecuencias externas, propósito y conocimiento de las consecuencias; carecen, asimismo de una conciencia de la dispersión de las consecuencias de la acción. Por eso solían, como hace Edipo, por ejemplo, asumir la responsabilidad por todo el alcance de su acción.

SECCIÓN SEGUNDA

LA INTENCIÓN Y EL BIENESTAR

§ 119

El aspecto universal del contenido de la acción es la intención

La acción depende en varios respectos de las circunstancias y de la suerte. Como suceso externo ella es un tejido de múltiples conexiones al que se puede dividir indefinidamente en unidades *particulares*. Esta división en aspectos permite considerar a la acción unilateralmente, en relación con *solo una de sus particularidades* y estimar que, por el momento, ella no consiste más que de este aspecto. Pero la verdad de las *cosas particulares* no se encuentra en ellas mismas sino en lo *universal*. La acción tiene su verdad determinada en el contenido *universal* capaz de establecer la conexión entre aquellas partes en que se divide su existencia externa. El contenido universal de la acción reside en la intención. El propósito, que procede de un ser pensante, contiene no solo aquellos aspectos particulares en que la acción queda repartida, sino también a la *intención* o lo *universal* de la misma.

§ 119. OBSERVACIÓN

Cuando se separa a la acción de la *intención* se *abstrae*, por una parte, la forma general y, por la otra, un *aspecto particular* de la cosa concreta. Los intentos de justificar la acción por la intención equivalen a aislar un aspecto particular al que se considera entonces como la esencia subjetiva de la acción.

Enjuiciar una acción como un mero suceso externo aparte de si es correcta o incorrecta es simplemente clasificarla mediante un predicado *genérico*, como incendiar, matar, etc. Cada acción afecta nada más que a un punto singular de la realidad: el incendio consume solo una parte del bosque. Pero aún *esa parte* demuestra la *naturaleza* general de la realidad externa, que consiste en ser una *red* de partes mutua-

mente exteriores. En este sentido cualquiera de tales partes que sea afectada tiene un alcance para la realidad toda. Lo vivo, que es un organismo, consta de partes en las que lo universal se hace presente como tal en cada una de ellas. El asesinato no vulnera a un trozo de carne particular sino que, en esa carne, vulnera a la vida. El juicio acerca de acciones suele incurrir en dos tipos de error. Uno está ligado con la reflexión subjetiva, la que, como desconoce las relaciones lógicas entre lo particular y lo universal, tiende a dispersarse en la consideración de los aspectos particulares de la acción y sus respectivas consecuencias. El otro error es inducido por la naturaleza misma de la acción finita, la cual contiene múltiples conexiones contingentes que son separables de la acción misma.

El invento del "dolo indirecto", esto es, del alegato que el agente no tuvo la intención de llevar a cabo el crimen que cometió sino uno menor, encuentra su fundamento en estas consideraciones.

§ 120

Universalidad y objetividad de la acción

La acción no solo tiene una cualidad *universal* (es el propósito de un ser pensante) sino, de acuerdo con el *derecho de la intención*, el agente la *conoce*; esta universalidad forma parte de su voluntad subjetiva desde el comienzo. Por el otro lado está la *objetividad* de la acción, que consiste en que como ella procede de un agente *que piensa* la acción es siempre sabida y querida por él.

§ 120. Observación

Del derecho a actuar a sabiendas que hemos establecido antes se sigue la completa falta de *responsabilidad* de los agentes menores de edad, idiotas o locos, por sus acciones, o su responsabilidad limitada. Tal como las acciones incluyen, en cuanto son acontecimientos exteriores, algunos elementos de azar que forman parte de sus consecuencias, así también hay en la *subjetividad* del agente un elemento variable de indeterminación que depende del poder de la autoconciencia y la circunspección. Pero esta indeterminación de la subjetividad solo será tomada en cuenta en casos extremos de locura o imbecilidad. En otros casos tal indeterminación no anula la dignidad que el agente posee en cuanto capaz de pensar y querer libremente.

§ 121

La particularidad subjetiva de la acción

La cualidad universal de la acción es el *contenido* múltiple (el propósito) de la misma reducido a la *forma simple* de la universalidad. El asesinato, por ejemplo, es universal pero no se puede decir que constituya, en cuanto tal, el contenido o intención del agente que lo comete. Pues el sujeto reflexivo de la acción es *particular* cuando, vuelto sobre sí, considera el fin de sus actos; para él el fin del asesinato que cometió es su propia intención particular. Y es este contenido o fin *particular* el que hace las veces de alma que lo determina a llevar a cabo la acción. En él reside la *libertad subjetiva* en su determinación concreta, el *derecho del sujeto* moral a encontrar *satisfacción* en sus acciones. Resulta, entonces, que el móvil de la acción tiene dos aspectos: es particular en cuanto intención del agente pero universal como su propósito. Pues la acción contiene desarrollada o efectuada la intención particular de su autor.

§ 122

El fin subjetivo tiene un valor inestable

El elemento particular que hay en la acción le da *valor* subjetivo e *interés* para mí. Relativamente a este fin de la acción, que es la *intención que forma parte de su contenido*, el resto del contenido queda rebajado a mero medio, en particular los aspectos inmediatos de la acción. Claro que este fin, que es algo limitado, puede ser subordinado a una intención ulterior y será, respecto de ella, otra vez nada más que un medio. Esta operación se puede repetir indefinidamente con cualquier acción.

§ 123

El contenido de los fines particulares de la acción

Los fines (subjetivos) de la acción no tienen aún, en esta etapa, un contenido bien definido. Para hacer de contenido de estos fines no tiene el sujeto por ahora más que su capacidad general de actuar y las manifestaciones naturales de la subjetividad.

(*a*) La actividad formal misma. El sujeto empeña su actividad en aquello que ve como su fin propio y mediante ella promueve tal fin.

Los hombres se interesan por lo suyo o debieran hacerlo; donde está su interés allí invertirán *su actividad*.

(*b*) La existencia subjetiva natural le proporciona a los fines de la acción un contenido algo más definido. La *subjetividad* en su *existencia natural* consiste de necesidades, inclinaciones, pasiones, opiniones, ocurrencias, etc. Tales ingredientes de la subjetividad constituyen los fines o propósitos del comportamiento finito en general o los contenidos de la libertad abstracta. La satisfacción del sujeto en este elemento es el *bienestar* o la *felicidad*.

§ 123. OBSERVACIÓN

Nos encontramos aquí en la posición de *relación* (§ 108). Esta etapa se caracteriza porque el sujeto, habiéndose diferenciado mediante los fines que se ha propuesto llevar a cabo, cuenta como *particular*. En este punto se hace valer el contenido de la voluntad natural (§ 11). Tal contenido, sin embargo, en cuanto elegido o preferido, ha sufrido una modificación: ya no le pertenecerá a la voluntad inmediata sino a la capaz de reflexionar. Esta modificación convierte al contenido de la voluntad en un fin *universal*, a saber, en el fin del *bienestar* o de la *felicidad* (Enz §§ 475 y ss.). En esta posición el pensamiento no es más que *reflexivo*: se limita a considerar al contenido natural dado de la voluntad pero es incapaz de hacerla verdaderamente libre. Los tiempos de Creso y de Solón ejemplifican esta posición de relación.

§ 124

El derecho del individuo a expresarse en sus acciones

La satisfacción *subjetiva* del individuo, incluyendo los honores y la fama que sus actos logren, se encuentra en la realización de *fines de valor absoluto*. La exigencia, sin embargo, que el individuo no tenga otros fines que estos de alcance absoluto procede de la pretensión vacua del entendimiento abstracto. El mismo origen tiene la opinión según la cual los fines objetivos y los subjetivos se excluyen mutuamente en el ejercicio de la voluntad. Este punto de vista empeora si se convierte en la afirmación de que la satisfacción subjetiva, por el solo hecho de existir (ya que *no falta nunca* cuando se completa una obra) constituye la *intención esencial* del agente. De manera que el fin objetivo queda convertido, según aquella opinión, en un mero medio al servicio de aquella satisfacción.

El sujeto *es la serie de sus actos* y no es nada diferente de ella. Cuando los actos carecen de valor la voluntad subjetiva que los llevó a cabo es igualmente inválida. Si la serie de los actos de un individuo es de naturaleza sustantiva por su relación con la idea universal entonces también lo es su voluntad íntima.

§ 124. OBSERVACIÓN

La diferencia entre la *antigüedad* y la *época moderna* reside, principalmente, en el derecho de la particularidad del sujeto a satisfacerse; este es el derecho de la *libertad subjetiva*. El cristianismo lo expresa en su infinitud; este derecho se ha convertido en el principio universal efectivo de una nueva forma del mundo. Algunas de las configuraciones históricas recientes del mismo son el amor, lo romántico, la salvación eterna del individuo como fin, la moralidad y la conciencia moral. Más adelante veremos surgir otras formas de la particularidad del sujeto, como ser, el principio de la sociedad civil y ciertos aspectos de la constitución política. Estas formas de la particularidad del individuo son puestas de manifiesto, de preferencia, en las historias del arte, de las ciencias y de la filosofía.

Pero conviene recordar que el principio de la particularidad es un momento de la contradicción y en cuanto tal resulta ser, para empezar al menos, tanto idéntico como diferente de lo universal. La reflexión abstracta fija este momento de su diferencia con lo universal y de su oposición con ello; así genera la representación de la moral como lucha permanente y enconada contra la propia satisfacción. Ser moral, según esta visión, consistiría en "hacer con horror lo que el deber manda", para decirlo con SCHILLER. Esta forma de entender produce la visión psicologista de la historia que empequeñece las grandes hazañas y los hombres grandes. Los interpreta exclusivamente desde la particularidad del individuo, de sus inclinaciones y pasiones, de su deseo de fama y de honores. A este lado particular, que encuentra su legítima satisfacción en el alcance sustantivo de la acción individual, la visión psicológica lo considera malo; a pesar de ello propone entenderlo como motivación de las acciones y principal intención del agente. Como las grandes hazañas tienen eficacia en el *mundo*, engendrando cosas notables, ellas suelen traerle poder, honores y fama *al que las realizó*. Aquella interpretación mezquina no le atribuye al agente esa grandeza sino solo los efectos exteriores y particulares de la acción. Y como estos efectos provienen de la hazaña cree poder entenderlos como su motivación y hasta como su único propósito.

La reflexión es una manera subjetiva de pensar y se atiene a lo que hay de subjetivo en los grandes individuos. Su vanidad *le impide ver* lo que hay de sustantivo en ellos. La reflexión coincide con el punto de vista de "los camareros psicológicos para quienes no hay héroes; pero no porque estos no lo sean sino porque aquellos son camareros" (PhdG, pág. 468).

§ 125

El bienestar como contenido particular de la acción

La subjetividad reflexiva e infinita cuyo contenido *particular* es el *bienestar* tiene, a pesar de estar ocupada consigo misma, una relación con lo universal, con el principio de la voluntad. Por eso el bienestar, que constituye un momento de esta particularidad, incluye al *bienestar de otros*. Pero la determinación de este contenido de la voluntad subjetiva es por ahora insuficiente y se expresa mediante la frase vacua "bienestar de *todos*". La subjetividad tiene derecho, por lo demás, a considerar esencial el bienestar de *muchos otros* individuos y a tomarlo como propósito de sus actos. Pero resulta que mientras el principio universal de la voluntad está determinado meramente como *el derecho* (de la subjetividad particular) no hay ninguna garantía de que el contenido particular coincida con aquel principio universal. Debido a que lo particular y lo universal difieren entre sí los fines de la subjetividad particular no serán universales sino por casualidad.

§ 126

La libertad jurídica y la moral

La personalidad particular es un derecho mío y de otros individuos solo en la medida en que somos *seres libres*. Por eso la particularidad no puede ser afirmada contra su fundamento sustancial, o contradecir a la libertad. Cuando mi intención es conseguir mi bienestar o el de otros se puede decir que tengo una intención moral. ¿Sería un buen ejemplo de intención moral el de robar para darle a los pobres? Algunas *acciones injustas* pueden ser buenos ejemplos de acción moral. Pero la buena *intención moral* no puede justificar una *acción injusta* en sentido jurídico debido a que la libertad del orden jurídico está en la base de la libertad de las intenciones morales.

§ 126. Observación

Es perverso interesarse, como ocurre hoy, en la supuesta *intención moral* de las acciones *injustas.* Se las atribuye al buen corazón y al interés en el bienestar propio y ajeno de sujetos que cometen delitos. La particularidad del sujeto, su *entusiasmo* y su *manera de sentir* no pueden ser el criterio de lo que es justo, racional y excelente (§ 140, Observación).

Aquí consideramos al derecho y al bienestar solo en cuanto son, el primero, todavía formal y el segundo, bienestar del individuo particular. El bien universal es el bienestar del Estado, esto es, el derecho del espíritu real concreto. En la esfera universal del bien concreto, que es muy otra que la considerada por nosotros ahora, el derecho formal y el bien individual no son más que momentos subordinados. Es un extravío del pensar abstracto, como hemos señalado antes (§ 29), oponer como *absolutos* frente a la universalidad del Estado al derecho y al bienestar privados.

§ 127

Prioridad del derecho de la vida

Considerados como *totalidad* simple los intereses de la voluntad natural en su *particularidad* constituyen la *vida* del existente personal. La vida, cuando se encuentra en *peligro extremo*, posee un *derecho de penuria* o de emergencia. En un conflicto jurídico entre la propiedad de uno y la vida de otro, esta tiene un derecho prioritario. Pues con la vida está en juego la existencia de la libertad mientras que en el otro caso no se trata más que del perjuicio a un *modo limitado* de la libertad, esto es, de la propiedad.

§ 127. Observación

Del derecho de penuria se sigue el beneficio de inmunidad de acuerdo con el cual el demandado que pierde en un juicio por quiebra de un contrato o de un cuasicontrato no puede ser condenado a pagar más de lo que puede. No se lo puede despojar de los medios que le permiten mantenerse y seguir ganándose la vida ya que hacerlo significaría sacrificar la vida individual al derecho.

§ 128

Unidad de la conciencia moral y el bien

Los casos de miseria o penuria revelan la finitud tanto del derecho como del bienestar y, en consecuencia, la contingencia de ambos. Esta es la esfera finita de la existencia abstracta de la libertad; en ella ni la existencia de la persona particular ni la voluntad particular que aspira al bienestar tienen la universalidad del derecho. La unilateralidad e idealidad de las dos partes queda establecida; así era, por lo demás, como estaban determinadas en el concepto. El derecho ya ha adquirido una *existencia* determinada (§ 106) como voluntad particular; la subjetividad es, al mismo tiempo, en cuanto particular, la existencia de la libertad (§ 127) y en cuanto subjetividad absoluta o relación infinita de la voluntad consigo, libertad universal. La integración de ambos momentos, presentes aquí todavía como derecho y subjetividad, los llevará a su verdad y unidad. Pero en la primera etapa de su desarrollo todavía son momentos *relativos* uno al otro. Se trata del *bien* (en cuanto universal concreto *plenamente* actualizado y determinado) y de la *conciencia moral* (como subjetividad infinita que se sabe íntimamente a sí misma y determina su propio contenido).

SECCIÓN TERCERA

EL BIEN Y LA CONCIENCIA MORAL

§ 129

Funciones de la idea de bien

El *bien* es la idea que unifica y reconcilia al *concepto* de voluntad con la voluntad *particular*. En el bien tanto el derecho abstracto como el bienestar, la subjetividad de la conciencia y las circunstancias externas de la existencia pierden su independencia separada. Como síntesis el bien es la *libertad realizada* y el *fin absoluto del mundo* en el que las formas anteriores de la idea han sido *superadas*; tales formas, sin embargo, están *incorporadas en él*. La idea concreta *conserva* en sí las esencias de las formas previas de la voluntad que conducen a ella. En este sentido el bien es el propósito último de la voluntad en desarrollo.

§ 130

Los bienes subordinados al bien concreto

El bienestar ya no tiene, una vez integrado en la idea concreta de bien, una vigencia por sí solo o como existencia de la voluntad particular. No subsiste, en verdad, más que como bienestar *universal*. Se tratará del *principio* del bienestar según la libertad pues el bienestar no es algo bueno más que si es justo o de acuerdo con el *derecho*. Lo mismo ocurre con la justicia, que no es buena sin el bienestar. La justicia no ha de realizarse a costa del mundo. El bien como meta que ha de realizarse a través de la voluntad particular y como contenido sustancial de la misma tiene un *derecho absoluto* que debe primar tanto sobre el derecho de propiedad como sobre los fines particulares del bienestar. En la medida en que estas formas son diferentes del bien su validez depende de que se le subordinen y se adapten a él.

§ 131

La relación de la voluntad subjetiva con el bien

Para la voluntad *subjetiva* el bien es todavía una idea abstracta (de bien); lo considera absolutamente esencial y estima que su propio valor y dignidad dependen de que ella, la voluntad, comprenda al bien y concuerde con él. Falta, en esta etapa, sin embargo, una inclusión de la voluntad en el bien; este es aún una *idea abstracta* con la que la voluntad está *en relación*. Tal relación es la del deber ser: el bien debe ser lo sustancial para la voluntad; esta *debe* tenerlo como propósito de su intención y debe realizarlo. Por su lado, el bien no tiene, como parte del deber, más que a la voluntad subjetiva como mediadora para entrar en la realidad.

§ 132

La responsabilidad moral depende de la comprensión del bien

El derecho de la *voluntad subjetiva* consiste en que lo que ella deba reconocer como válido lo pueda *comprender como bueno*. Las acciones de esta voluntad, que son los modos como sus intenciones se hacen objetivamente reales, solo le deben ser imputadas de acuerdo con el *conocimiento* que ella tiene del valor de tales aciones en la realidad. Tales acciones serán, de acuerdo con el derecho de la voluntad subjetiva, justas o injustas, buenas o malas, legales o ilegales.

§ 132. Observación

El *bien* es la esencia de la voluntad en lo que ella tiene de *sustancial* y *universal* (o en su verdad). Debido a ello el bien no existe sino en el *pensamiento* y mediante él. Por eso es que las doctrinas de que el hombre no puede conocer la verdad, o de que el pensamiento perjudica a la buena voluntad, privan al espíritu de todo valor y dignidad.

El sujeto tiene derecho a negarle reconocimiento a las cosas que él no encuentra razonables. Pero este derecho supremo del individuo es *formal* por ser subjetivo; hay además, junto a él, el *derecho de la racionalidad* objetiva cuya validez queda en pie y es exigible al individuo.

Debido a su carácter formal la comprensión del individuo, que puede ser *verdadera*, también puede no ser más que *opinión* y *error*. Forma parte de la cultura subjetiva particular que el individuo ejerza el derecho que tiene a comprender las cosas a su manera, a tomar obligaciones que estima razonables y a actuar con *convicción*. Tiene derecho, en especial, a comprender las cosas según la naturaleza y el concepto de las mismas. Pero todas estas satisfacciones de la persuasión acerca de lo bueno para mí no pueden ir en desmedro del *derecho de la objetividad*.

Este derecho a comprender lo bueno es diferente del derecho a conocer la *acción* como tal (§ 117). Este último tiene que ver con otra forma de la objetividad: como la acción opera un cambio en el mundo real y precisa de que se la reconozca en él es necesario que la acción se adapte a lo que *vale* en el mundo. El que quiere actuar en la realidad se somete a sus leyes con solo quererlo y reconoce el derecho de la objetividad.

Del mismo modo ocurre en el *Estado*, que es la *objetividad* del concepto de razón: la *responsabilidad legal* no puede consistir en la sola convicción subjetiva del individuo, de lo que este tiene por bueno y justo. Se trata de un campo objetivo en el que el derecho a conocer se ejerce a propósito de la diferencia entre lo legal y lo ilegal vigente, o es un conocimiento hecho de familiaridad con lo establecido como obligatorio. Mediante la publicación de las leyes y el carácter universal de las costumbres el Estado le da un contenido determinado al derecho formal del sujeto a conocer. El derecho de los sujetos a conocer sus acciones como *buenas* o *malas*, como *legales* o *ilegales*, sufre una limitación o queda suprimido en el caso de los niños, los imbéciles y los locos; lo mismo ocurre con la imputabilidad de sus actos a estos individuos. No se pueden establecer, sin embargo, límites precisos en estos asuntos. Convertir, en cambio, a la ofuscación momentánea, a la excitación de las pasiones, a la embriaguez o a algún impulso instintivo en fundamento de la determinación del delito, su responsabilidad y penalidad, como si tales circunstancias hicieran desaparecer la *responsabilidad* del *criminal*, equivale a despojarlo del derecho y el honor propios del hombre (§ 100; § 120, Observación). Excluyendo lo que justifica el derecho de emergencia o penuria (§ 120, Observación) hay que dejar en claro que no se puede aducir la fuerza de los impulsos cuando lo que está en cuestión es la universalidad de la naturaleza humana, la que le da a nuestro pensamiento un alcance capaz de superar lo instantáneo y fragmentario. No estamos ligados circunstancialmente al saber sino de manera esencial.

El incendiario, en consecuencia, no le prende fuego solo a los centímetros de madera que toca con la llama sino, a través de ellos, a toda la casa. Pues él, en cuanto sujeto, no reside en *este* momento particular, ni en la sensación aislada de su deseo de venganza. Si fuese solo eso sería un animal del que habría que deshacerse por su carácter dañino y por la peligrosidad e inseguridad de alguien que está sujeto a ataques de ira.

No es preciso que el delincuente *se represente claramente* la injusticia y punibilidad de su acción en el momento de llevarla a cabo para que el crimen le sea imputable. Hacer esta exigencia en el nombre de la subjetividad moral del agente equivale, en realidad, a negarle la naturaleza inteligente que le es propia, la cual está activa y presente en todos los detalles de lo que hace y sabe y que no desaparece más que en los locos.

Hay una esfera en que las circunstancias atenuantes antes nombradas entran en consideración como fundamentos para mitigar las penas. Se trata del derecho del monarca a *perdonar* a los criminales; pero esta esfera es diferente a la del derecho.

§ 133

La condición abstracta del bien moral

La voluntad del individuo particular considera al bien como lo *esencial* para *ella*; esta esencia constituye su obligación. La particularidad (del individuo), sin embargo, diferente del bien mismo, se ordena para el punto de vista moral como parte de la voluntad subjetiva. Así es como, por el momento, el bien tiene el carácter de *esencia universal abstracta* de ser el *deber*. De esta condición se sigue que la voluntad tiene que cumplir con el *deber por el deber* mismo.

§ 134

El deber moral no puede darle contenido y fin a la acción

La acción requiere un contenido particular y un fin determinado, los cuales no pueden provenir, en esta etapa, del deber, que es abstracto. Por eso se presenta la pregunta: *¿qué es el deber*? No hay cómo dar una respuesta determinada. Lo único que se puede decir en esta etapa del desarrollo de la voluntad es: el deber significa actuar *correctamente* y preocuparse del bienestar propio y del ajeno (§ 119).

§ 135

Sobre el carácter abstracto del deber moral

Ni la acción correcta ni la preocupación por el bienestar forman parte de la noción de deber. Como estas dos determinaciones de la acción tienen que ser específicas y limitadas resultan inadecuadas al punto de vista moral, en el cual el sujeto ya no está atado a los fines de la particularidad. Por eso, cuando fracasa el intento de darle un contenido específico al deber mediante ellas, no queda más que pasar a la esfera superior de lo *incondicionado*, a la del deber por el deber mismo. Al deber, en cambio, en tanto que constituye lo esencial, o universal, de la autoconciencia moral que se relaciona internamente nada más que consigo, no le queda, en consecuencia, más que la universalidad abstracta. El deber tiene la *identidad sin contenido*, la *positividad* abstracta; su carácter consiste en que carece de carácter determinado.

§ 135. Observación

El conocimiento de la voluntad se inicia con la filosofía *kantiana* cuando esta establece su autonomía incondicionada (§ 133). La raíz del deber se encuentra, precisamente, en la autodeterminación pura de la voluntad. Hay un peligro, sin embargo, de que lo aprendido sobre la voluntad sea desvirtuado por la moral. En efecto, cuando el punto de vista moral quiere ser la etapa final del desarrollo de la voluntad y se niega a reconocer la etapa posterior de la eticidad, convierte a aquel conocimiento de la autonomía de la voluntad en *mero formulismo*. La ciencia moral cae en la condición de palabrería vacua acerca del *deber por el deber*. Desde este punto de vista moral se hace imposible una doctrina de las virtudes. Cuando se concibe al deber, por ejemplo, como *ausencia de contradicción* o como *coincidencia formal consigo mismo* no resulta posible darle un contenido específico a los deberes propios. Aquellas definiciones del deber no son más que fórmulas en las que se expresa la *indeterminación abstracta* de la noción moral de deber. Cuando consideramos un contenido específico con el propósito de ponerlo en práctica aquellas definiciones no nos ofrecen un criterio para saber si tal acción es o no un deber nuestro. Puedo echar mano de contenidos externos pero no los obtengo del principio moral del deber. Así es como la noción abstracta del deber ofrece una justificación para cualquier conducta injusta e inmoral.

KANT propuso, además, que las acciones podían servir para representárselas como máximas *universales*; aunque aquí se agrega la representación *más concreta* de una situación determinada, tampoco en ella encontramos un principio positivo diferente de aquella falta de contradicción e identidad formal ligadas al deber moral.

La *ausencia de propiedad* no constituye una contradicción, como en general el que algo no exista, que *no haya seres humanos*, por ejemplo, no contiene una contradicción. Solo si está establecido que debe haber vida humana y propiedad y que ellas deben ser respetadas, entonces el robo y el asesinato son contradicciones. Pues una contradicción solo puede haber con algo que posea un contenido, que sea, de antemano, un principio fundamental firme. Es en relación con un principio así que una acción puede ya sea concordar, ya sea estar en contradicción. El deber, en cambio, al que hay que querer por ser el deber y no por su contenido determinado, constituye una *identidad formal*. Su característica es que excluye toda determinación y contenido.

Las antinomias y figuras del mero *deber ser* en las que se expresa el punto de vista de la moralidad o de la *relación* que no consigue superarse y pasar a un estadio posterior, están tratadas en la *Fenomenología del espíritu* (PhdG, págs. 424 y ss.) y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Enz, §§ 507 y ss.).

§ 136

La conciencia moral se da su propio contenido particular

Debido a que el bien moral tiene un carácter abstracto, *la particularidad*, que es el otro momento necesario de la idea, viene a caer en la subjetividad. Esta es, en cuanto universalidad reflejada en sí, la *conciencia moral* que es quien establece en su fuero interno lo particular, lo determinante, lo decisivo. La conciencia moral, a diferencia de otras formas de conciencia ligadas a algo independiente de ellas, como las de las esferas de la ley o de la religión, no es más que la intimidad a solas consigo y segura de sí para la cual no vale sino lo que ella piensa y reconoce. En este sentido la subjetividad moral no se determina sino por sí sola y no tiene otro recurso que sí misma.

§ 137

La conciencia moral se inspira solo en sí misma

La verdadera conciencia moral es la disposición para querer lo que es bueno *absolutamente*. Pero la conciencia moral no puede cum-

plir, en el estado de desarrollo inacabado que representa, con los requisitos de la conciencia que quiere el bien concreto. Le hace falta tener principios firmes que procedan de los deberes objetivos y de las obligaciones establecidas; la conciencia moral, en cuanto formal o carente de un contenido determinado propio, no puede unirse con el sistema objetivo de los principios y los deberes vigentes. Ella no constituye más que un aspecto, el *lado formal*, de la actividad de la voluntad. Solo en la etapa de la eticidad la conciencia accede a los principios y al contenido universales qe corresponden al bien concreto. En el estadio moral la conciencia, sin contenido objetivo, no es más que infinita certeza de sí y seguridad en sí de *este* sujeto particular.

§ 137. Observación

En la conciencia moral se expresa el derecho absoluto del individuo a saber por sí mismo, desde sí mismo, qué es justicia y deber. Gracias a tal derecho no tiene que reconocer nada que no forme parte de este saber del bien y puede estar seguro de que lo que sabe es *de verdad* lo justo y debido. La conciencia moral reúne así a la certeza subjetiva y a lo absoluto y es, por esto, un santuario cuya violación es sacrílega. Nadie tiene el derecho de inmiscuirse en la conciencia ajena. Si la conciencia de un *determinado individuo*, sin embargo, corresponde o no a esta idea de conciencia moral depende del contenido de lo que ella pretende que es absolutamente bueno. Pues lo que es bueno y debido en absoluto no es ni *propiedad particular* de un individuo ni depende de la particular certeza sensible de nadie. Solo la voluntad determinada racionalmente por principios y leyes *universales* pensados representa el bien incondicionado. La conciencia moral está sometida, por esta razón, al juicio de si es *verdadera* o no lo es; cuando procede a pedir reconocimiento apuntando nada más que *a sí misma*, actúa en contra de lo que pretende ser, a saber, la regla de una conducta válida racional, universal y absolutamente. El Estado no puede, por esto, reconocer a la conciencia moral en su forma peculiar de *saber subjetivo* seguro de sí. Ocurre en la política lo mismo que en la ciencia: la *opinión* subjetiva y quien la afirma y apela a ella, se quedan sin reconocimiento. Pero lo que en la conciencia moral forma una unidad indistinta puede llegar a diferenciarse luego. En efecto, la subjetividad determinante del saber y el querer voluntario se separan e independizan del contenido de la certeza moral y lo degradan a él, convirtiéndolo en nada más que una *forma* y *apariencia* del verdadero contenido. La conciencia moral es, por tal circunstancia, ambigua. Por una parte, en cuanto

identidad del saber seguro de sí y del querer y en cuanto etapa previa del bien absoluto, ella es sagrada para sí misma y para otros. Pero, al propio tiempo, no es más que la reflexión de la autoconciencia en sí y la pretensión de valer tanto como su (posible) contenido racional absoluto. En este libro distinguimos la moral de la eticidad; a la primera no pertenece más que la conciencia formal segura de sí. El verdadero contenido, diferente del de la conciencia moral, lo encontraremos en la actitud ética, de la que se tratará más adelante. Es preciso dejar establecido que la conciencia religiosa cae fuera del tema que nos ocupa aquí.

§ 138

La limitación del bien moral

La subjetividad moral no es más que la autodeterminación y la certeza pura solo de sí misma. Así limitada, ella funciona como un *disolvente* de los contenidos *determinados*, del carácter específico del derecho, del deber y de la existencia. Esta subjetividad se erige en la potencia *enjuiciadora* y creadora que cree poder determinar al contenido bueno solo desde sí misma. Está convencida de ser el poder del que depende la realidad del bien. Pero el bien, en el punto de partida de su desarrollo o en su etapa moral, no es más que una representación del bien *debido*, no la actualidad del bien *realizado*.

§ 138. Observación

La autoconciencia del estadio moral alcanza la absoluta reflexión en sí. Esta reflexión es un modo de saberse la conciencia fuera del alcance de las cosas existentes: nada dado o determinado puede o debe afectarla. Hay algunas figuras históricas que representan esta manera de autoconciencia. Sócrates y los estoicos, en tiempos en que las instituciones civiles están en decadencia, buscan en sí mismos la justicia y el bien. Desarrollan una tendencia *intimista* porque la realidad y las costumbres vigentes ya no pueden satisfacer a los mejores. Solo la interioridad parece ofrecer la armonía de que carece el mundo. Una vez que la autoconciencia se desarrolla al punto en que capta y conquista su derecho formal a sustraerse de todo, su valor depende exclusivamente *del contenido que ella por sí misma acabe dándose*.

§ 139

La conciencia moral y el mal

La autoconciencia, que ejerce su capacidad de disolver todo lo establecido como válido, se afirma en la interioridad pura de la voluntad. Esta forma de la autoconciencia es la posibilidad de tomar como principio de acción ya sea a lo *universal y absolutamente* válido, ya sea su *propia particularidad* convertida, arbitrariamente, en principio. Cuando la autoconciencia se pone por encima del principio universal y quiere realizar su capacidad disolvente mediante la acción se hace *mala*.

§ 139. Observación

La conciencia moral en cuanto subjetividad formal está siempre a punto de convertirse en lo *malo*. La raíz común del mal y la moral es la certeza de sí independiente, que sabe y decide por su cuenta.

El *origen del mal* reside en el misterio de la libertad, en que esta tiene que separarse de la voluntad *natural* para hacerse interior frente a la naturaleza y, así, comprenderse merced a la duplicación de la voluntad en natural y libre. La contradicción entre la naturalidad de la voluntad y su *interioridad* hará posible el surgimiento del mal, pues la voluntad, que es diferente de su contenido, tiene que darse uno que puede ser ya universal o concordante con el carácter formal de la voluntad, ya *particular* o en desacuerdo con él. Si la voluntad toma su contenido de las determinaciones naturales, del impulso, de las inclinaciones, elige el mal pues contraviene, con esta elección, su universalidad posible. No se ha de pensar, sin embargo, que estos contenidos de la voluntad natural son malos por sí mismos, aunque tampoco que son buenos. Resultan, más bien, malos *relativamente* a la posibilidad que la voluntad tiene de hacerse universal, la cual posibilidad reside en su forma. Los contenidos naturales, en cambio, no son más que *contingentes* y, en este sentido, ajenos a la forma universal. Así es que la voluntad que se da sus propios contenidos naturales, o es libre en el modo particular actual, es mala. Esta interioridad mala sacrifica tanto al bien objetivo (que se opone a la objetividad inmediata) como a la conciencia cognoscente; ambas cosas son aspectos de la universalidad posible de la voluntad. De manera que el hombre es malo en un doble sentido: tanto por naturaleza como por su reflexión o vuelta sobre sí. Ni la naturaleza en sí ni la reflexión en sí o el conocimiento son malos. Se tornan tales nada más que en relación con la voluntad

o en cuanto constituyen, la una, un contenido particular capaz de impedir que la voluntad alcance el bien objetivo o la universalidad y, la otra, la reflexión, como aquello que mantiene a la voluntad en oposición a la naturaleza o aislada.

El mal es, pues, *necesario* en cuanto pertenece al proceso de la separación del hombre y el animal. Pero tan necesario como su surgimiento es que está destinado a *dejar de ser*, esto es, a ser suprimido. Su determinación consiste, en segunda instancia, en la particularidad que detiene el desarrollo de la universalidad cuando la voluntad adhiere a su contenido natural como si fuera esencial. Por último, el mal está especialmente ligado a la *subjetividad* reflexiva que introduce la oposición entre subjetividad y objetividad en la naturaleza y que tiende a mantenerse en esta dualidad, encapsulándose en su singularidad, separación y arbitrariedad. Es por esto último, por la reflexión, que el *sujeto* particular tiene *la culpa de su mal*.

§ 140

Moral e hipocresía

El sujeto autoconsciente consigue encontrarle el lado positivo (§ 135) al fin de su verdadera *acción concreta*; tal aspecto positivo no podría faltarle a lo que él se propone y el sujeto acaba viendo su fin como el *deber* de quien tiene una *intención excelente*. En la medida en que logra hacer pasar su acción por buena tanto a los ojos de otros como a los suyos propios se hace *hipócrita* y más que hipócrita, pues para sí mismo llega a ser la *subjetividad que se afirma como absoluta*. Tanto la hipocresía ante *los demás* como la pretensión de superioridad *ante sí* se sostienen contra el contenido esencialmente *negativo* de la acción, del cual el sujeto, en cuanto reflexivo, es consciente. El agente moral conoce, además, el contraste entre este contenido y la universalidad de la voluntad. Solo la maldad del sujeto que se encierra en sí para afirmarse como absoluto puede esconder su negatividad y escondérsela.

§ 140. Observación

Esta es la forma final del mal; la conciencia se ha llegado a entender como un poder y practica una equivocación del bien con el mal y del mal con el bien. Aquí culmina la subjetividad moral y esta es la principal *manera como existe el mal en nuestro tiempo. Esta forma ha florecido*

gracias a una filosofía impensante: ella perdió un concepto profundo y le dió una figura extraviada. En esta observación al § 140 se exponen las formas principales de esta subjetividad tan difundida hoy.

(*a*) La *hipocresía* contiene los siguientes momentos: (1) El saber de lo verdaderamente universal. Puede tenerlo presente solo como sentimiento de *justicia* y *deber* o como conocimiento consciente de sí. (2) El querer voluntario del propósito *particular* que contraría a la forma universal de la voluntad. (3) Esta diferencia entre la voluntad empeñada en sus fines y su potencial universalidad está en la hipocresía como conocimiento que *compara* ambas cosas. La voluntad consciente conoce, de este modo, que su querer es malo. Estas determinaciones caracterizan a la *acción con mala conciencia*.

La cuestión de *si una acción es mala* solo en la medida en que *se la lleva a cabo con mala conciencia* fue importante en un tiempo. Pascal muestra las consecuencias de la respuesta afirmativa a tal cuestión. ARISTÓTELES distingue entre dos casos de ignorancia que afectan diversamente a la responsabilidad del agente. Cuando este desconoce las circunstancias externas del acto y no puede remediar su ignorancia se puede decir que el agente lo lleva a cabo involuntariamente. Pero la ignorancia de lo que se debe hacer y de lo que se debe evitar es culpable por cuanto somos seres pensantes y no podemos no saberlo; en este caso el agente es responsable de su ignorancia. Esta última es la ignorancia del malo, precisamente. Hoy, en cambio, se ha difundido una filosofía extraviada que sostiene que los verdaderos principios de la acción moral son la falta de saber, el estado de ánimo y el entusiasmo.

El derecho subjetivo de conocer si la acción es cabalmente buena o mala no debe ser concebido como *separable e independiente* del derecho absoluto de la *objetividad* de esta determinación. A propósito del problema de la *gracia eficaz,* jesuitas y jansenistas ponían, en el siglo XVII, al derecho subjetivo o libertad del individuo en una relación externa con la gracia de Dios, o el derecho objetivo de acuerdo con el cual Dios le da la salvación solo a algunos hombres y a otros no. En esta discusión se concebía a la libertad y al poder de Dios como coexistiendo una junto al otro. El mal es, formalmente, lo propio del individuo, su subjetividad en cuanto se afirma en sí con entera independencia. El mal es, por esto, la culpa del individuo (§ 139). Pero, objetivamente el hombre es espíritu y racionalidad: este es su concepto. Está destinado a conocer lo universal. Por eso no se le puede negar la responsabilidad por el mal que comete, aparte de si conoce con mayor o menor claridad la maldad de sus actos.

(*b*) No se es *hipócrita* solo por actuar mal o con mala conciencia; hace falta, para serlo, la falsedad de querer presentarle a otros lo malo como bueno. A la hipocresía pertenece en general la apariencia exterior de la bondad, de la conducta escrupulosa, de la piedad *frente a otros*. El malo puede encontrarle, para su *propio consumo*, una *justificación* a su engaño. Esta posibilidad le pertenece, en cuanto negatividad abstracta, a la subjetividad que afirma su supremacía sobre todas las determinaciones en cuanto estas provienen de ella.

(*c*) Esta perversión subjetivista del mal en bien abarca a la posición del *probabilismo* que consiste en sostener que una acción para la que la conciencia moral encuentra alguna razón, *cualquiera* que sea, está permitida y que la conciencia puede tener la certeza de que lo está. Se estima que tal fundamento y razón ofrecen nada más que *probabilidad* aunque para la certidumbre de la conciencia esta sea suficiente. Implícitamente el probabilismo concede que una *buena razón* para actuar deja lugar a que haya muchas otras buenas razones, no peores que aquella. Esta posición reconoce, indirectamente, a la objetividad cuando concede que un acto debe estar determinado por una razón o fundamento. Claro que esta concesión es muy débil desde que hay una multitud de razones —entre las cuales cuentan también las diversas autoridades teológicas— muchas de las cuales se contradicen. En último término la decisión queda librada, para esta perspectiva, no a la objetividad del asunto en cuestión sino a la *subjetividad*. Así es que el probabilismo entrega al bien y al mal a la arbitrariedad y sacrifica tanto la ética como la religiosidad. Lo que no se confiesa el probabilismo es que libra la decisión a la subjetividad de cada individuo sino que insiste en que este funde sus actos sobre una razón. En este sentido el probabilismo constituye una figura de la hipocresía.

(*d*) El próximo paso consiste en definir a la buena voluntad como aquella *que quiere el bien*. Esta voluntad abstracta de bien sería suficiente para que la acción sea buena. Pero como falta la determinación del contenido de la voluntad queda librado a la subjetividad elegirlo, dárselo y llevarlo a cabo. Tal como en el probabilismo se le confiaba a una autoridad que subsumiera un determinado contenido bajo la forma abstracta del bien, aquí queda confiado a cada sujeto. El contenido de una acción concreta tiene varias facetas de modo que puede ocurrir que se lo valore de diferentes maneras. El modo como yo lo determino subjetivamente, sin embargo, es considerando que lo *bueno* de la acción reside en lo que *yo conozco ser tal, o en la buena intención* (§ 114). Puede ocurrir, entonces, que, ante las numerosas determinaciones de la acción, algunas entren en contradicción y ella sea juzgada

como buena por unos y como injusta por otros. Se puede llegar a cuestionar la intención de ciertos actos y cuál de las facetas de la acción es la más *esencial*.

Tal como el bien carece de un contenido determinado para la conciencia que decide por sí sola y subsume cualquier contenido bajo la forma abstracta del bien, también sucede con el mal, que carece de contenido y ha de recibir una determinación mediante mi subjetividad. Cualquier acto tiene algo *positivo* para el agente: a través de él, que ha sido realizado por una voluntad subjetiva, la voluntad *se satisface*. Basta identificar este aspecto positivo con la *intención* y saber que la intención es la determinación esencial de lo que hago, para que la satisfacción con el lado positivo de la acción la convierta en buena a mis ojos. Así puedo justificar el robo para ayudarles a los pobres; la deserción en medio de la batalla para cumplir con el deber de salvar la propia vida; el asesinato por odio y venganza; etc.

Se ha podido decir que no hay malos pues los que actúan mal no lo hacen por el mal mismo o lo *puramente negativo* sino por querer algo *positivo*, lo cual equivale, para este punto de vista, a querer algo bueno. Pues en el bien abstracto desaparece la diferencia entre lo *bueno* y lo *malo* y los deberes reales en general. Por eso es que no querer más que lo bueno y no tener otra cosa que buenas intenciones cuando se actúa equivale a ser malo en cuanto toda *determinación* del bien está entregada a la arbitrariedad del sujeto.

También corresponde mencionar aquí la frase: *el fin justifica los medios*. Tomada aisladamente la frase no dice nada preciso. Un verdadero medio no es nada por sí mismo sino que tiene su valor y su carácter precisamente a partir de aquello a lo que sirve. Pero en general la frase no tiene solo este sentido formal sino que significa lo siguiente: cuando, para un fin bueno, se usa lo que no es un mero medio sino algo que constituye, más bien, una falta, un delito, entonces tal acto no solo está permitido sino que se convierte en un deber. En esta acepción la frase sugiere vagamente la dialéctica del aspecto *positivo* de las acciones, que mencionamos antes. También se asocia con sentencias generales como: *no debes matar; debes ocuparte de tu bienestar, del bienestar de tu familia*. Los jurados, los guerreros, tienen tanto el derecho como el deber de matar pero solo en circunstancias y relaciones *determinadas con precisión*. También mi bienestar y el de mi familia deben estar subordinados a fines más altos y, de este modo, quedar degradados a la condición de meros medios. Lo que es delito, en cambio, no es un asunto tan vago sino que está ya definido. Lo que supuestamente le cambiaría su carácter al delito, el

fin sagrado, no es, en verdad, más que una *opinión subjetiva* acerca de lo bueno. Tenemos aquí la misma figura que se produce cuando la voluntad se queda detenida en el bien abstracto, a saber, que el bien y el mal, lo justo y lo injusto, pasan a depender del sentimiento y *las opiniones subjetivas* del individuo. Al fin se acaba, como consecuencia de lo anterior, en la declaración expresa que la regla del derecho y del deber es la opinión arbitraria.

(*e*) El subjetivismo da otro paso cuando establece que la *convicción de que algo es bueno* es lo que determina la naturaleza moral de una acción. El bien como objeto del querer carece de contenido; el principio de la convicción añade algo nuevo: la subsunción de un acto bajo el concepto del bien le corresponde al *sujeto*. Así desaparece hasta la apariencia de una objetividad moral. Esta doctrina está en estrecha relación con la filosofía degradada que niega la cognoscibilidad de la *verdad* pues lo verdadero del espíritu voluntario son las leyes morales objetivas.

Con la difusión actual de la doctrina subjetivista se ha dejado de hablar de la *hipocresía*. Pues la acusación de hipocresía solía presuponer la existencia de actos absolutamente malvados, viciosos y criminales y que el que los comete se da cuenta de que lo son y reconoce también los principios y los actos externos de piedad y honestidad con que busca encubrirlos. Asimismo, se solía dar por descontado que el conocimiento del bien y de su diferencia con el mal es un deber y que al hombre, en cuanto no es un animal, el mal le está absolutamente prohibido. Pero si lo único que cuenta son la buena intención y el buen corazón ya no hay ni hipocresía ni mal. Basta que el individuo reflexione y se encuentre subjetivamente convencido para que sus actos sean buenos. Pareciera que el que es incapaz de dudar fuera racional por eso solo. Sin embargo, muchos delitos se inician en la buena intención y en la convicción firme. El que se atiene a estos criterios subjetivistas renuncia también a la evaluación moral y al juicio legal de las acciones.

Pero si la convicción es subjetiva ¿no puede ser errónea? La noción del *error* presupone la vigencia de una ley absoluta. De manera que, según este principio, el valor de una acción dependería del grado en que esa ley esté incorporada *en la convicción* del agente. Pero el subjetivismo no quiere evaluar las acciones sino solo el estado subjetivo y por eso no sabe qué hacer con aquella ley. La convierte en una cifra a la que mi convicción puede *conferirle* el carácter de *ley*.

Tal ley ha contado con la autoridad de Dios, del Estado, y de una tradición de siglos; encierra en sí, además, a la *convicción de innumerables individuos*. Frente a ella ¿qué puede valer la *autoridad* de

mi convicción particular? Si se concede, sin embargo, inconsecuentemente, *la posibilidad de un error* y se entiende al delito y al mal como errores, se reduce al mínimo la equivocación. Pues *errar es humano*. Una convicción equivocada no es sino un error que cualquiera puede cometer. Con este criterio se borra la diferencia entre lo importante y lo insignificante: tener convicciones equivocadas es un error como cualquier otro si es que es inevitable cometer errores. Así es como el subjetivismo se instala en una posición a la vez ilógica y deshonesta. Pues defiende, en último término, dos cosas incompatibles. Una vez, que la *convicción es el valor supremo de la moral* y algo sagrado para el hombre; la otra, que mi convicción puede resultar errónea y que siendo algo externo y casual, ella me sale de un modo o de otro, al azar. Y es que si no puedo conocer la verdad, la convicción es algo insignificante y trivial. Se sigue, además, de que cuando otros actúan contra mí con plena convicción de que mi comportamiento es criminal, tienen toda la razón. Si los actos se justifican por la convicción quedo desposeído desde el punto de vista de la libertad y del honor. La justicia ya no es, además, una cosa mía tanto como es de otros sino solo la experiencia de sufrir las consecuencias de una creencia ajena y externa.

(*f*) La figura más perfecta de esta subjetividad es la ironía; el nombre de esta forma viene de PLATÓN, quien lo usaba para referirse a ciertos procedimientos de SÓCRATES en la conversación. El movimiento del pensamiento es la dialéctica pero el modo socrático de envolver a una persona ignorante y conducirla, conversando, hacia la verdad y la idea, es la ironía. (Nota sobre SOLGER como crítico del concepto de ironía de A. W. SCHLEGEL. Crítica de HEGEL a SOLGER, de cuya idea de ironía trágica se sigue que lo mejor es imposible de realizar en este mundo). En el extremo de su pretensión, la subjetividad se concibe a sí misma como aquello que decide acerca de la verdad, la justicia y el deber. Ella es la que sabe de la objetividad ética; pero, al mismo tiempo, no se entrega a ella ni se olvida de sí misma. Más bien se considera el fundamento último del querer y la decisión: pues así como quiere ahora de un modo también podría cambiar de voluntad. Ella se pone por encima de la ley y del contenido ético; en este sentido, la subjetividad solo juega a su antojo con los asuntos de que se ocupa. Es una subjetividad irónica para la cual las cosas valiosas son oportunidades de gozarse a sí misma. No solo reduce lo éticamente sustantivo a la vanidad sino que se entiende a sí propia como la vanidad de todo contenido posible. Cuando la subjetividad es conciencia de ser lo absoluto se ha convertido en la figura del mal. En la *Fenomenología del espíritu* (PhdG, págs. 460 y ss.) llamé a este extremo de la subjetividad "el alma bella", aquella en que toda objetividad se desvanece.

Paso de la moral a la eticidad

§ 141

La integración del bien y de la conciencia moral

Tanto el bien como la conciencia moral se encuentran, en esta etapa de su desenvolvimiento, sometidos a la exigencia de lo que deben ser: el bien debe realizarse y la subjetividad debe ser buena. Para que tales exigencias se cumplan *es preciso que el bien*, en tanto que sustancia universal de la libertad, adquiera determinadas características y que las adquiera de acuerdo con un principio que sea *idéntico* con el bien mismo. La *conciencia*, por su parte, que es el principio abstracto de determinación, está sujeta a la *exigencia* de eliminar la arbitrariedad de sus decisiones haciéndolas universales y objetivas. Pero si la conciencia y el bien son separados y cada uno es convertido en una seudo totalidad aislada de la otra, ambos quedan indeterminados y en el estado de *deber ser* determinados.

La integración del bien y de la conciencia en tanto totalidades relativas capaces de formar una identidad absoluta ya ha ocurrido *implícitamente*. Pues la subjetividad pura absolutamente *segura de sí* tiene conciencia, en su vanidad, de que ella no puede sino desvanecerse en su *pureza vacía*. Como esta figura de la conciencia vana es *idéntica* con la del bien en su *generalidad abstracta* esta resulta ser la forma primera de su identidad. La identidad *concreta* del bien y de la voluntad subjetiva, en cambio, la verdad en que redunda el desarrollo tanto del bien como de la conciencia moral, es la *eticidad*.

§ 141. Observación

El paso que el concepto hace desde la moralidad a la eticidad lo explica en sus detalles la lógica. Conviene consignar aquí, sin embargo, que pertenece a la naturaleza de lo finito el tener implícito en sí a su contrario. Las formas del bien y de la conciencia que no son aún lo que llegarán a ser, sino que, por ahora, solo deben serlo, son formas limitadas o abstractas. Al bien le falta la subjetividad, a esta ser buena. Como finitos, la subjetividad y el bien no están puestos aún de acuerdo con sus naturalezas implícitas y se puede decir que quedan reducidos a meros momentos del concepto, el cual se manifiesta como la unidad de estos aspectos. El concepto que se manifiesta median-

te tales momentos se presenta como idea. Esta última es el concepto cuyas determinaciones se han realizado y cuya unidad representa la esencia de tales determinacioncs.

La existencia inmediata de la libertad es el *derecho*; pero luego, en la reflexión de la conciencia de sí la libertad queda determinada como *bien*. En tercer término la libertad existe como unidad de la subjetividad y del derecho. Esta unidad, como acabamos de ver, se encuentra aquí en proceso de convertirse en la verdad del bien y la subjetividad.

La eticidad presupone una disposición subjetiva pero una que lo sea de lo que es intrínsecamente justo. Esta es la verdad del concepto de libertad y la filosofía debe *demostrarlo*. La deducción o demostración de la eticidad no puede consistir sino en la exhibición de cómo el derecho y la conciencia moral *resultan* en la idea de la libertad.

PARTE TERCERA

LA ETICIDAD

§ 142

La eticidad es la libertad realizada y activa

La eticidad es la *idea de la libertad* como el bien viviente que se conoce y se quiere a sí mismo en la autoconciencia y que se realiza mediante la acción consciente. La autoconciencia tiene en el orden ético, por otra parte, a su fundamento absoluto y al fin que la activa y la guía en su desarrollo. La eticidad es el *concepto de libertad* que se ha convertido a la vez *en un mundo existente y en la naturaleza de la autoconciencia*.

§ 143

Objetividad y subjetividad éticas

En lo ético tenemos unidos al *concepto* de voluntad con su existencia, que es la voluntad particular. Esta unidad es un saber, algo autoconsciente; pero la diferencia entre las partes subjetiva y objetiva que han entrado en tal unidad sigue presente todavía en la conciencia. El lado objetivo del orden ético es el Estado y sus instituciones; el subjetivo es la voluntad ética del individuo. En la medida en que la unidad de ambos ya es sabida, cada parte tiende a considerarse a sí misma como la totalidad de la idea y a contar con tal totalidad como su fundamento y su contenido. Pero la diferencia entre subjetividad y objetividad del mundo ético, que forma parte del conocimiento o autoconciencia del mismo, no es un resultado definitivo; esta división acabará cediendo el lugar a la unidad en la acción política.

§ 144

La objetividad ética es una sustancia concreta: §§ 144-146

(*a*) La objetividad ética, que reemplaza al bien abstracto de la esfera moral, es una sustancia *concreta* por cuanto, a diferencia del derecho y de la moralidad, sus antecedentes en esta exposición filosófica, subsiste por sí sola. Su concreción le viene de que resulta de la

unificación de los elementos separados de las etapas previas del proceso. Se la debe a la subjetividad en cuanto *forma infinita*. En efecto, la subjetividad *se diferencia* internamente de continuo pero no de modo arbitrario sino de acuerdo con el concepto. Mediante esta actividad de autodiferenciación el orden ético llega a tener un *contenido* firmemente articulado y necesario. Este contenido hecho de distinciones tiene una permanencia que está por encima de la opinión subjetiva y del capricho; consiste de las *leyes* y las *instituciones* que valen *sin restricción*.

§ 145

La racionalidad del orden ético depende de que tal orden es el *sistema* de las determinaciones de la idea, esto es, el sistema de las diferencias que la subjetividad ha establecido de acuerdo con los diversos aspectos del concepto. La eticidad es, por ende, lo mismo que la libertad o que la voluntad absoluta que se ha objetivado. Esta objetividad de la voluntad constituye un círculo de momentos necesarios o de *poderes éticos* que rigen la vida de los individuos. Tales poderes sustanciales tienen en los individuos, por otra parte, a sus accidentes en los cuales ganan una representación de sí mismos; y mediante los cuales adquieren una figura y se actualizan.

§ 146

(*b*) La sustancia ética se conoce a sí misma en su *autoconciencia actual* y es objeto de conocimiento. Para el sujeto lo ético, sus leyes y sus poderes, es aquello que en cuanto objeto posee un *ser independiente* en el sentido supremo de la expresión. El orden ético tiene una autoridad y un poder absolutos, infinitamente más firmes que los de la naturaleza.

§ 146. Observación

Las cosas naturales tienen, para la conciencia, la autoridad que les viene de *ser* y también la que procede de que poseen un carácter determinado que hay que tomar en cuenta en la relación con ellas. La autoridad de las leyes éticas es infinitamente mayor porque las cosas naturales no representan a la racionalidad más que de manera *inconexa, externa;* e incluso la ocultan bajo la forma de la contingencia reinante en la naturaleza.

§ 147

El individuo y la sustancia ética: §§ 147-148

Las instituciones jurídicas y sociales que conforman a la sustancia ética no le resultan *ajenas* al sujeto; este tiene con ellas una relación más íntima aún que las que llamamos *fe* y *confianza*. El sujeto espiritual encuentra que tales instituciones *son como él mismo* y en la esencia que comparte con ellas el sujeto *encuentra* su propia identidad. Ellas constituyen el elemento en que él vive.

§ 147. Observación

La fe y la confianza presuponen, como formas incipientes de la reflexión, a las actividades de representarse algo y de hacer distinciones separadoras. Así, por ejemplo, resulta diferente ser un pagano que tener fe en la religión pagana. Lo ético, en cambio, no está en una relación con el sujeto consciente sino, más bien, constituye su identidad sin necesidad de una relación. El orden ético es la verdadera vida de la autoconciencia. Tal identidad puede, por supuesto, convertirse luego para el sujeto en una relación; *por reflexión posterior* puede llegar a confiar en las instituciones éticas en vista de determinadas razones o puede establecer otras relaciones a propósito de sus intereses, fines, miedos y esperanzas. El *conocimiento adecuado* de la identidad del sujeto con la sustancia ética solo lo logra el concepto pensante.

§ 148

Las instituciones éticas son sustanciales para el individuo. Él se distingue de ellas como lo subjetivo, lo indeterminado o lo particular y por eso entra con ellas, que son determinadas y autosubsistentes, *en la relación* en que alguien entra con su sustancia. Las instituciones éticas son, así, para él otros tantos *deberes* obligatorios para su voluntad.

§ 148. Observación

La *doctrina ética de los deberes* es lo que la tercera parte de esta obra desarrolla sistemáticamente: el círculo de la necesidad ética a diferencia del principio vacío e indeterminado de la moral (§ 134). Esta exposición, que se ocupa de las relaciones necesarias en que consisten

las determinaciones éticas, no tiene que agregar, después de cada explicación, que *esta determinación es, por tanto, un deber para el hombre,* como suele hacer la *doctrina de los deberes.*

Una doctrina filosófica de los deberes que proceda de manera inmanente y que sea consecuente no puede ocuparse más que del desarrollo de *las relaciones* que tienen que *realizarse* en el Estado porque las exige la idea de libertad.

§ 149

El deber ético como liberación

El deber que obliga absolutamente le parece a la subjetividad indeterminada o libertad abstracta una restricción u obstáculo para la libertad. El deber ineludible también se les presenta de este modo tanto al agente dominado por los impulsos naturales como a la voluntad moral que trata de definir su bien indeterminado a partir de su arbitrariedad. El individuo, en cambio, encuentra su *liberación* en el deber. Lo libera, en parte, de la dependencia a que lo someten sus impulsos naturales y de la opresión en que se encuentra como sujeto particular en sus reflexiones morales acerca de lo que debe y lo que puede ser. Pero el deber también libera al individuo de la subjetividad indeterminada que no puede realizarse porque es incapaz de actuar y de salir de la irrealidad de su recogimiento *en sí misma.* Mediante el deber ineludible el individuo accede, al fin, a su libertad sustancial o positiva.

§ 150

La honradez o rectitud

Lo ético, en cuanto aparece a propósito del carácter individual determinado por la naturaleza, se presenta con la figura de la *virtud.* Cuando esta virtud no revela otra cosa que la simple capacidad del individuo para cumplir con los deberes que le imponen las relaciones que mantiene, entonces ella es *honradez* o *rectitud.*

§ 150. Observación

Es fácil establecer *lo que* un hombre tiene que hacer para ser virtuoso si lo consideramos como miembro de una comunidad ética; las relaciones que mantiene en esta le señalan sus deberes, que son obligaciones

ya enunciadas y conocidas en ese grupo social. La honradez exigible a los individuos a modo de carácter general es, en parte, algo jurídico, en parte, algo ético. Desde un punto de vista moral esta rectitud general suele parecer poca cosa para pedírsela uno a sí mismo y esperarla de otros. La avidez por ser algo *especial* no se conforma con las exigencias objetivas y universales; solo siendo *excepcional* alcanza la conciencia de su peculiaridad.

Los *diversos aspectos* de la honradez o rectitud son las *virtudes* del *individuo*. La *virtud* suele ser una expresión vacía e indeterminada. En una comunidad ética desarrollada la cuestión de la *verdadera virtud* solo aparece a propósito de circunstancias extraordinarias y de colisiones morales; para circunstancias normales lo que hay que hacer está establecido. En sociedades incultas la cuestión de la virtud se presenta más a menudo y la realización de actos virtuosos es cosa de preferencia personal y de cierta genialidad del individuo para remediar lo que le falta a la sociedad.

En la medida en que la doctrina de las virtudes no sea una mera doctrina de los deberes y abarque también lo que los caracteres individuales, fundados en la naturaleza, tienen de particular, será una *historia natural del espíritu*.

Las virtudes son los principios éticos aplicados a lo particular; como padecen de cierta indeterminación es preciso apreciarlas cuantitativamente, de acuerdo *con el más y el menos*. La consideración de cualquiera de ellas implica sin falta a su contrario; las virtudes van acompañadas de los vicios y los males. ARISTÓTELES esto, las concibió como el medio entre el exceso y la deficiencia.

El contenido que se presenta bajo la forma de *deberes* y de *virtudes* es el mismo que antes tiene la forma de *impulsos* (§ 19, Observación). En estos últimos el contenido pertenece todavía a la voluntad y al sentimiento inmediatos y naturales y carece del desarrollo necesario para integrarse a lo ético. Al contenido de los impulsos le falta, en su relativa indeterminación, una frontera que separe a lo bueno de lo malo. Los impulsos son, considerados positivamente, *buenos* y, por el contrario, negativamente considerados, son *malos* (§ 18).

§ 151

El hábito, segunda naturaleza del individuo

Lo ético aparece en su identidad simple con la actualidad de los individuos como *costumbre*, o la manera establecida en que generalmen-

te se actúa. El *hábito* del individuo es su *segunda naturaleza* que sustituye a su voluntad natural primera y que se convierte en el alma que lo compenetra todo, y en el significado y la actualidad de su existencia. El hábito del individuo tiene su sustancia en el *espíritu*, el cual existe actualmente como mundo viviente que se presenta en la costumbre.

§ 152

Lo subjetivo y lo objetivo éticos son solo formas

La *sustancialidad ética* accede al ejercicio y a la vigencia de su *derecho* cuando llega a ser el mundo del espíritu *actualizado*. La voluntad egoísta y la conciencia propia del individuo, que se mantendrían aparte y podrían oponerse al derecho de la sustancia ética, han desaparecido. El individuo de carácter ético sabe que tiene sus fines y su dignidad en la universalidad estable pero abierta a lo verdaderamente racional. Sabe que todos los propósitos particulares de la acción se fundan en la eticidad establecida y solo se pueden realizar en su medio. La subjetividad es, sin embargo, la forma absoluta y la actualidad existente de la sustancia ética. La diferencia entre el sujeto individual y la eticidad universal que es su objeto, su fin y el poder que lo gobierna, no es más que la diferencia de forma, que como tal es algo que tanto está como se desvanece inmediatamente.

§ 152. Observación

La subjetividad, que es el terreno en que el concepto de libertad se realiza (§ 106), encuentra en lo ético su existencia adecuada. En la posición moral, en cambio, la subjetividad todavía es diferente de la libertad o del concepto de la subjetividad.

§ 153

El individuo se reconoce en el orden ético

El *derecho de los individuos* de *determinarse subjetivamente* a ser *libres* se cumple gracias a que pertenecen al orden ético. En efecto, los individuos tienen la *certeza* de su libertad pero encuentran la *verdad* que corresponde a tal certeza en la objetividad ética. De modo que la eticidad es *su propia* esencia, su universalidad *íntima actualizada* (§ 147).

§ 153. Observación

A la pregunta de un padre de cómo educar bien a su hijo, los pitagóricos responden: hazlo *ciudadano de un Estado con buenas leyes*.

§ 154

La particularidad individual es una manifestación de lo ético

El derecho que los individuos tienen a su *particularidad* está contenido en el orden ético, pues la particularidad no es más que el modo externo de manifestarse de lo ético.

§ 155

Unidad ética de derecho y deber

Como el orden ético es la identidad de la voluntad universal con la particular, el *deber* y el *derecho* se unifican. Así es que en lo ético los hombres tienen derechos en la medida en que tienen deberes y tienen deberes en la medida en que tienen derechos. De acuerdo con el derecho abstracto, en cambio, yo tengo el derecho y otra persona tiene la correspondiente obligación. Y en la esfera moral, por último, el derecho, según mi propio juicio y mi voluntad, y el derecho a mi bienestar, *debieran* coincidir con mis derechos y ser objetivos pero no necesariamente ocurre de este modo.

§ 156

Lo ético es la actualidad de los espíritus familiar y popular

La sustancia ética, que es la unidad de la autoconciencia independiente con su concepto, es el *espíritu actualizado* de una familia y de un pueblo.

§ 157

Momentos internos de la eticidad

El concepto de esta idea de unidad de la autoconciencia y de su concepto no puede ser otro que el de espíritu. Pues, tal como para

este, su ser mismo reside en saberse y en ser actual. Aquel concepto es la objetivación de sí mismo, el movimiento que recorre los momentos de su realización. Enumeramos en seguida estos momentos. La forma de su movimiento consta de (*a*) el espíritu inmediato o *natural*, o la *familia*. Como esta forma sustancial pierde su unidad (cuando los hijos se van de casa de sus padres), se divide y pasa al estado de relación (entre familias diversas), se convierte en (*b*) *sociedad civil*. Esta es una asociación de miembros *singulares independientes* que pertenecen a una *universalidad formal* a través de sus *necesidades*. Forman así un *estado externo* en el cual el *sistema legal* funciona como un medio para proteger la seguridad de las personas y de la propiedad, y el *orden externo* sirve a los intereses particulares y comunes de sus miembros. Tal estado externo (*c*) retorna a su fundamento, la universalidad sustancial. Esta constituye el fin y la actualidad de la vida pública, que le está dedicada. En la *Constitución del Estado* se reúne lo que está disperso y particularizado en el sistema de la sociedad civil.

SECCIÓN PRIMERA

LA FAMILIA

§ 158

La unidad familiar y sus miembros

En la familia el espíritu tiene su *sustancialidad inmediata*. La familia siente su propia unidad en la forma del *amor* que reina allí; esta es la forma sentida o sentimental de la unidad del espíritu. En la familia prevalece cierta característica *disposición de ánimo* que consiste en que los individuos tiene su autoconciencia en la *unidad familiar*, a la que perciben como su propia esencia absoluta. De manera que cada uno pertenece a la familia no como persona sino como *miembro* de la misma.

§ 159

El individuo y la familia

El *derecho* que, fundándose sobre la unidad familiar, le corresponde al individuo en ella no se pone de manifiesto más que cuando la familia se disuelve. Inicialmente este derecho no consiste sino en la vida que el individuo lleva en el seno de la familia pero luego toma la *forma del derecho*, esto es, se convierte en el momento abstracto de la *individualidad determinada*.

Cuando la familia se disuelve sus miembros se convierten en personas independientes tanto en lo relativo a su disposición de ánimo como en lo que son actualmente. Lo que tenían en la familia, como aspectos determinados de la misma, ahora lo recibirán por separado y de manera puramente externa en la forma de dinero, alimentos, gastos para educación y otros.

§ 160

Momentos del desarrollo de la familia

La familia se realiza completamente a través de las tres fases siguientes:

(*a*) mediante la figura del matrimonio, que es el concepto inmediato de familia;

(*b*) mediante el patrimonio, los bienes de la familia, y el cuidado de los mismos; esta es la existencia externa del concepto;

(*c*) mediante la educación de los hijos y la *disolución* final de la familia.

A. *El matrimonio*

§ 161

Aspectos natural y espiritual del matrimonio

El matrimonio es la *relación ética inmediata*. En cuanto tal posee, primero, vivacidad *natural*; pero como el matrimonio es, asimismo, una relación sustancial la vida en él constituye un todo: es la realidad de la especie humana y de su proceso vital (Enz §§ 220 y ss. y 366 y ss.).

En el matrimonio hay un segundo aspecto. La unidad externa o sexual, que es natural o puramente implícita, se transforma, en la autoconciencia del grupo familiar en unidad *espiritual*, en amor consciente de sí.

§ 162

Arreglos y consecuencias matrimoniales

El matrimonio se puede generar ya sea a partir de la *inclinación subjetiva* de las personas que lo contraen, ya sea gracias a la *preocupación* y a los arreglos hechos por los padres de los cónyuges. Objetivamente, sin embargo, el matrimonio se origina en el acto por el cual los contrayentes consienten libremente en formar *una sola persona*. Mediante este acto renuncian a su personalidad natural singular en favor de aquella unidad. Esta renuncia significa imponerse, en un respecto, una limitación pero en otro sentido constituye una liberación para los contrayentes. Pues, como el matrimonio les procura la autoconciencia sustancial que no tenían los libra de su mera singularidad.

§ 162. Observación

Estamos objetivamente destinados al matrimonio o tenemos el deber de entrar en este estado. El origen de cierto matrimonio es contingen-

te y suele depender del grado de desarrollo de la capacidad de reflexión. En los matrimonios arreglados por los padres los novios se conocen como destinados a unirse en amor mutuo. La otra posibilidad es aquella en la que la inclinación mutua de las dos personas particulares nace primero. El matrimonio arreglado es más ético que el otro. El caso en el que la decisión de casarse precede a la inclinación de tal manera que, en el momento de celebrarse el matrimonio, ambas cosas se juntan, representará la manera más ética de entrar en el matrimonio.

En el mundo moderno (§ 124, Observación), en cambio, triunfa la pretensión *infinita de la particularidad* y el principio subjetivo impone el matrimonio por inclinación.

En el drama y el arte modernos, donde el tema sexual constituye el interés principal, las pasiones no logran disipar la frialdad del elemento de completa *contingencia* en el que se desarrollan. Pues toda la atención está concentrada en estas pasiones, que podrán ser infinitamente importantes para *estos* individuos, pero que no son importantes en sí mismas.

§ 163

Fundamento de la esencial indisolubilidad del matrimonio

Lo *ético* del matrimonio está en el amor, en la confianza y la íntima comunidad de la existencia individual de la pareja. Son la conciencia de esta unidad como fin sustancial y su realidad las que reducen al impulso natural a no ser más que un momento subordinado destinado a apagarse mediante su satisfacción. Se afirma, en cambio, en *su derecho* a la sustancia del matrimonio, que es el lazo espiritual; estando por encima de la contingencia de las pasiones y de los caprichos pasajeros, constituye un lazo esencialmente indisoluble.

§ 163. Observación

Señalamos antes (§ 75) que el matrimonio no es, en lo principal, un contrato. Pues aunque tiene su punto de partida en la singularidad de la persona independiente capaz de contratar, el matrimonio es el contrato mediante el cual esta persona se compromete *a superar* la posición contractual. La identificación de las personas casadas mediante la que la familia que han formado se convierte en *una persona* y sus miembros en accidentes de la misma (Enz § 150) es el espíritu ético.

Este espíritu, despojado de sus circunstancias externas y de sus particularidades inesenciales, ha sido honrado bajo la figura de los *penates* y constituye el carácter religioso del matrimonio y de la familia, objeto de la *pietas*. En una versión más abstracta se ha querido representar a este espíritu ético como *amor platónico*, separando a lo divino y sustancial de su existencia particular sensible. Esta falsa separación tiene que ver con la convicción monacal de que el aspecto de vivacidad natural en la relación ética constituye un momento *negativo* de la misma, del que debe ser privada para su beneficio.

§ 164

La ceremonia del matrimonio como signo

Declarar solemnemente que consentimos en contraer el vínculo ético del matrimonio y obtener el reconocimiento y la confirmación de la familia y la comunidad constituye ya de por sí *el acto* y *la realidad* del matrimonio. Igual que la estipulación del contrato contiene ya el traspaso de la propiedad (§ 79), la ceremonia *que precede* al matrimonio establece, mediante *signos* y palabras, la condición *ética* de la unión de los contrayentes. De este modo se establece que la relación ética es un marco dentro del cual la vida sensual natural queda reducida a no ser sino un momento derivado. La sensualidad pertenece a la existencia externa del vínculo ético, el cual no se cumple al cabo más que mediante el amor y la ayuda mutua.

§ 164. Observación

¿Cuál de los diversos aspectos del matrimonio constituye su *propósito principal*? Ninguno tomado aisladamente representa su contenido ético sustancial; al matrimonio puede faltarle alguno de los momentos de su existencia sin que ello afecte a su esencia.

Si se niega el valor de la *ceremonia de la boda* y se la presenta como un mero requisito civil o eclesiástico, ella puede parecer ajena a la verdadera naturaleza del matrimonio, una actividad *externa* que viola y falsifica la intimidad de la unión amorosa. Esta perspectiva pretenciosa simula tener una idea sublime de la libertad, la intimidad y la perfección del amor. Pero en verdad niega el carácter ético del amor, su capacidad para reprimir y postergar al impulso natural. Esta función ética se encuentra ya de modo natural en el *pudor* y puede ser convertida en castidad y disciplina por una conciencia espiritual

más decidida. Además, aquella opinión rechaza la vocación de la conciencia de elevarse desde la naturaleza y la subjetividad al pensamiento de lo sustancial; y niega su posibilidad de dedicarse al vínculo ético reconocido distinguiéndolo del momento sensual subordinado a él.

El descaro, basado en la inteligencia abstracta, no comprende la naturaleza racional del matrimonio; pero esta naturaleza racional armoniza, en cambio, tanto con la pureza ética como con las leyes que se han dado los pueblos cristianos.

§ 165

Sentido racional de la diferencia sexual: §§ 165-166

La diferenciación *natural* de los dos sexos adquiere, por medio de la racionalidad del matrimonio, un significado *intelectual* y *ético*. Este significado depende de una división (cf. § 166) que se desarrolla en la sustancia ética. En todos los procesos espirituales la unidad concreta es, finalmente, conquistada después que se han desplegado las diferencias internas entre partes que no solo difieren entre sí sino que llegan a oponerse una a las otras. Del mismo modo ocurre en la sustancia ética: ella se divide en vista de la posibilidad de ganar su unidad viva y concreta venciendo a sus oposiciones internas. Este es el origen racional y necesario de la división entre los sexos; esta diferencia posee una función espiritual por cuanto mediante ella la sustancia ética se opone a sí misma con el propósito de ganar, sobreponiéndose a su propia división, su unidad viva y concreta. La división entre los sexos redunda, en último término, en la unidad ética del matrimonio.

§ 166

La diferencia entre los sexos comprende estos dos extremos: *por un lado* está lo espiritual masculino, que se reparte entre la independencia personal *para sí* y la conciencia y voluntad de lo universal (que abarca tanto al pensamiento como al fin objetivo de la vida práctica). *Por otra parte*, está la espiritualidad femenina dedicada a lo *particular* concreto y a la vida del *sentimiento*. Aquel lado varonil es lo poderoso y activo hacia afuera; este lado femenino, lo pasivo y subjetivo. El varón tiene, en consecuencia, su verdadera vida en el Estado, en la ciencia y en cosas parecidas, como son la lucha, el trabajo dedicado al mundo exterior y a sí mismo. Luchando consigo, para comenzar, ha de ganar su propia unidad independiente a partir de la dualidad

entre lo personal y la vocación universal que hay en su existencia. La contemplación sosegada del triunfo masculino sobre esta dualidad ocurre en la familia junto con el florecimiento de la eticidad subjetivamente sentida. La *mujer* está esencialmente destinada a la familia y encuentra su vocación en esta *piedad* contemplativa y sentimental.

§ 166. OBSERVACIÓN

SÓFOCLES expresa en *Antígona* de modo sublime la ley de la mujer; esta reside en la sustancialidad subjetiva y sentimental, en la intimidad que no ha alcanzado aún su plena realización. En *Antígona* la heroína sirve a la ley de los dioses subterráneos antiguos, que han sido olvidados y postergados en favor de los de la religión olímpica y de las leyes del Estado. Este conflicto entre la ley eterna y la del Estado es, entre todos, el conflicto ético supremo, y por esto, el más trágico. *Antígona* lo individualiza como enfrentamiento entre lo femenino y lo masculino (PhdG, págs. 318 y ss., 339 y ss.).

§ 167

El matrimonio tiene que ser monógamo y exógamo: §§ 167-168

El matrimonio es, esencialmente, *monogamia*. La razón de ello es que lo que se compromete y se entrega en tal relación es la personalidad *singular* inmediata y excluyente, que ha de sacrificarse para establecer la unidad matrimonial. La verdad e *intimidad* de la relación conyugal (o de la *forma subjetiva de la eticidad*) depende de la indivisa renuncia a la personalidad independiente de los cónyuges. Solo la dedicación mutua completa permite que la personalidad recupere su derecho. Tal derecho consiste en que cada uno de los miembros de la pareja tenga su autoconciencia en el *otro*. Pero para acceder a este derecho es preciso que el otro esté como persona, esto es, como singularidad atómica en la identidad de ambos.

§ 167. OBSERVACIÓN

El matrimonio y en especial el monógamo es un principio absoluto del que depende la eticidad de una sociedad. La fundación divina o heroica del matrimonio es un aspecto de la fundación del Estado.

§ 168

El matrimonio entre parientes consanguíneos es no solo repulsivo sino que contrario al concepto de la institución; esta debe resultar, más bien, de un acto libre y no provenir principalmente de la inclinación natural. Precisamente porque el matrimonio se origina mediante la *libre entrega* de la propia personalidad por parte de los miembros de los dos sexos no tiene por qué realizarse dentro del círculo estrecho al que cada uno de ellos pertenece. En este círculo de lo familiar y conocido los individuos carecen, en el trato mutuo habitual, de una personalidad peculiar. Es preciso que los que se casan vengan de familias separadas y posean desde el comienzo una personalidad diferente.

§ 168. OBSERVACIÓN

La razón por la cual los que explican el matrimonio lo han solido basar en el impulso sexual natural en vez de fundarlo en el *derecho natural* es la siguiente. Se parte de la representación vulgar de un estado de naturaleza y de una naturalidad del derecho y se carece del concepto de racionalidad y de libertad. En consecuencia, se llega a creer que el matrimonio es un contrato arbitrario que resulta de la necesidad sexual y que la monogamia proviene de la relación numérica externa de hombres y mujeres. Además se afirma que la prohibición del matrimonio entre parientes proviene de oscuros sentimientos.

§ 169

Familia y patrimonio

La familia como persona posee su realidad externa en una *propiedad*; su personalidad sustancial tiene existencia en ella, sin embargo, solo si tal propiedad es un *patrimonio*.

B. *El patrimonio de la familia*

§ 170

Característica de la propiedad patrimonial

La familia en cuanto persona *universal* y *duradera* no solo posee propiedad sino que tiene la necesidad de tener posesiones *permanentes* y *seguras*. Ella se caracteriza, en efecto, por el *patrimonio*. En el caso

de la propiedad abstracta encontramos el momento de la necesidad particular del individuo singular y del egoísmo del apetito. Este aspecto se convierte en algo ético en el caso de la propiedad patrimonial; pues la preocupación por adquirir propiedad gira alrededor del *bienestar común* y la ganancia está dedicada a asegurarlo.

§ 170. OBSERVACIÓN

La propiedad firme aparece asociada al matrimonio en las leyendas que se refieren al origen de los Estados o, al menos, al origen de la vida civilizada.

En qué debe consistir un patrimonio y cuál es la mejor manera de asegurarlo, son cuestiones que se deciden en la esfera de la sociedad civil.

§ 171

Representación de la familia y patrimonio

La familia como persona jurídica está representada hacia afuera por el varón que es su jefe. A él corresponde también ganar el sustento, cuidar de la satisfacción de las necesidades, disponer del patrimonio familiar y administrarlo. El patrimonio es propiedad común; ningún miembro de la familia tiene en él una propiedad particular sino que todos tienen derecho a lo común. Este derecho y el de disposición que posee el jefe de la familia pueden confluir. Pues la familia no es más que una forma inmediata del espíritu ético (§ 158) que está expuesta todavía a la particularidad y la contingencia.

§ 172

Prioridad del vínculo ético sobre el natural

Mediante el *matrimonio* se establece una nueva *familia independiente* de las *estirpes* o casas de las que provienen los cónyuges. La relación entre familia y estirpe se funda en la consanguinidad natural; la nueva familia, en cambio, basa su relación en el amor ético. La propiedad del individuo tiene una conexión esencial con el matrimonio del mismo pero se relaciona solo secundariamente con su estirpe o casa. Este modo de organización contrasta con el de otras legislaciones, como la romana antigua, por ejemplo, que le confieren una preferencia a la consanguinidad o familia en sentido amplio por sobre la familia nueva basada en el matrimonio.

§ 172. Observación

Los *pactos matrimoniales* que limitan la comunidad de bienes de los esposos; los que disponen ayuda legal permanente para la mujer y otros semejantes, se justifican como medidas destinadas a reservarles su parte del patrimonio a todos los miembros en caso de una disolución del matrimonio por muerte, divorcio u otros.

C. *La educación de los hijos y la disolución de la familia*

§ 173

Los hijos, unidad explícita del matrimonio

La *unidad* del matrimonio adquiere una *existencia* y *objetividad independientes* solo en los hijos de la pareja; ella se convierte en los hijos en *unidad explícita*. En sustancia el matrimonio es una unidad, pero lo es solo como disposición íntima por cuanto externamente tal unidad se compone de dos sujetos separados. En los hijos, en cambio, los padres pueden amar su unión y la pueden comprender como su propia existencia sustancial.

Desde el punto de vista natural los cónyuges que se convertirán en padres son el *resultado* del proceso de las generaciones anteriores, que están presupuestas y se suceden mutuamente en la existencia de la especie humana.

§ 174

Los derechos de los niños: §§ 174-175

Los niños tienen derecho a ser *alimentados* y *educados* a costa del patrimonio familiar. El derecho de los padres a los servicios que los hijos puedan prestar es limitado; este derecho se funda en que todos los miembros de la familia se ocupan de las cosas comunes que los conciernen, pero no se extiende más allá de esta esfera de la preocupación mutua. La misma consideración se aplica al derecho de los padres sobre *los deseos* y *la voluntad* de los hijos. Solo para disciplinarlos y educarlos disponen de tal derecho. El fin del castigo dentro de la familia no es la justicia sino la formación moral y subjetiva de los que precisan de ayuda para salir del estado natural y llegar a ser universales y libres en sus conciencias y sus voluntades.

§ 175

Los niños son *potencialmente* libres. Su vida no es más que la existencia inmediata de tal libertad. Por ello es que, no siendo cosas, no le pertenecen ni a los padres ni a nadie. Su *educación* en el seno de la familia tiene dos propósitos, uno *positivo*, el otro *negativo*. La familia debe despertar en los hijos el *sentimiento* de la eticidad. La relación familiar desarrolla en los hijos aquella actitud que constituye el fundamento de la vida ética, es decir, les da, durante sus primeros años, una existencia en el amor, la confianza y la obediencia. En sentido negativo la familia debe sacar a los niños del estado natural en el que se encuentran primero. Debe conducirlos hacia la independencia y la libre personalidad y capacitarlos para abandonar la unidad natural de la familia.

§ 175. Observación

La esclavitud de los hijos en la familia romana es una vergüenza para el derecho romano y una ofensa contra el orden ético.

Los niños precisan ser educados y ellos mismos sienten tal necesidad en la forma de cierta insatisfacción con lo que son. Tienen deseos de incorporarse al mundo de los adultos, e impulsos de crecer y desarrollarse. La pedagogía que quiere enseñar jugando toma lo infantil como algo que vale por sí mismo y se lo propone al niño como si este no aspirara ya a algo mejor. Así destruye la aspiración del niño hacia el mundo del espíritu y de las relaciones universales y enseña, sin querer, el desprecio de la humanidad.

§ 176

Las limitaciones del matrimonio y el divorcio

El matrimonio es solo la primera etapa del desarrollo del orden ético. La idea ética que se realiza en este orden se encuentra en esta etapa en la condición de una objetividad que solo se hace valer en la actitud subjetiva y el sentimiento. Por este lado el matrimonio no es más que una existencia contingente. Así como no se puede obligar a nadie a contraer matrimonio tampoco se puede salvar al matrimonio contraído de los efectos destructores del conflicto entre los cónyuges. Se necesita un tercero que sea una *autoridad ética* para defender el

derecho del matrimonio, de la sustancialidad ética, contra la mera opinión pasajera y el capricho. Es preciso que ella distinga entre la ofensa ocasional, el conflicto pasajero, y el completo extrañamiento de la pareja. Solo en este último caso se justifica el *divorcio*.

§ 177

La disolución ética de la familia

La disolución ética de la familia debe producirse cuando los hijos llegan, una vez educados, a ser personalidades libres reconocidas como tales. En cuanto sujetos de derecho pueden ser propietarios y fundar familias propias: los hijos como jefes de familia, las hijas como esposas. Estas familias propias constituirán para ellos, en adelante, su destino sustancial mientras que su familia de origen no será más que la base y el punto de partida de su vida. La estirpe carece de un derecho propio.

§ 178

Disolución de la familia y herencia: §§ 178-180

La disolución natural de la familia por muerte de los padres, en particular del varón, afecta a la *herencia* del patrimonio familiar. Propiamente este es el momento de entrar en posesión del patrimonio *potencialmente* común. El modo de acceder a la posesión del patrimonio puede llegar a ser muy indeterminado según el grado de parentesco de los herederos y según la situación creada por la sociedad civil, que tiende a dispersar a las personas y a las familias y a independizarlas a unas de las otras. Pues en estos casos se suele perder el sentido de la unidad familiar y cada matrimonio significa renunciar a las relaciones familiares anteriores para fundar una nueva familia independiente.

§ 178. Observación

La opinión para la cual el fundamento de la herencia reside en que, por deceso, el patrimonio se ha vuelto un *bien sin dueño*, ha sido propuesta sin considerar adecuadamente las relaciones de familia. Según tal opinión el patrimonio sería del primero que toma posesión de él; *generalmente* se tratará de un pariente, que forma parte del entorno del muerto. Este caso *usual* que depende, sin embargo, del azar,

habría sido elevado por la ley positiva a la condición de regla para poner orden en estos asuntos.

§ 179

La disolución de la familia le procura una mayor libertad arbitraria a los individuos. Estos pueden, en tal circunstancia, usar sus bienes a su antojo y ponerlos al servicio de sus fines particulares. También pueden, por otra parte, adoptar a un grupo de amigos y conocidos como familia e incluso convertirlos en sus *herederos* legales.

§ 179. Observación

El derecho de herencia de los miembros de una familia depende de que el patrimonio representa la unidad de la familia. ¿Con qué derecho puedo disponer de mis bienes en favor de personas que no tienen lazos de familia conmigo? La arbitrariedad del testador no puede ser el fundamento ético que lo faculte a dejar sus bienes a sus amigos. Este es un terreno en el que pueden florecer no solo el egoísmo caprichoso sino también el cálculo astuto y la simulación. Desde que se sabe que un individuo tiene libertad de testar en favor de cualquiera hay el peligro de que se violen las obligaciones éticas y de que el testador ponga condiciones tiránicas y humillantes a las personas favorecidas en su testamento.

§ 180

El principio según el cual los miembros de la familia deben llegar a ser personas independientes ante la ley (§ 177) trae consigo que una parte de aquella arbitrariedad y posible diferenciación entre los herederos naturales penetre en el círculo de la familia. El ejercicio de esta arbitrariedad del testador debe ser muy limitado, sin embargo, para que no dañe a la relación familiar básica.

§ 180. Observación

La arbitrariedad del testador no es lo que le da *derecho a testar*, en particular, cuando su voluntad entra en conflicto con el derecho sustancial de la familia cuyo amor y respeto hacia el muerto son necesa-

rios para darle vigencia a lo dispuesto en el testamento. El derecho de la familia es superior a la arbitrariedad de uno de sus miembros. El reconocimiento arbitrario de un testamento por otros que el testador podría ser tenido por fundamento de su legalidad. Pero ello presupondría que o los miembros de la familia del testador faltan o que las relaciones familiares se han debilitado mucho. En ninguno de los dos casos encontramos aquello que, dándole carácter ético a las relaciones familiares, constituye también el derecho de testar.

Entre los romanos se admitía la arbitrariedad de la voluntad paterna dentro de la familia; ella era no solo el principio del derecho de herencia sino que las leyes toleraban que el padre vendiera al hijo. La dureza antiética de estas leyes establecía que la mujer siguiera perteneciendo a su familia de origen, de manera que no heredaba al marido y a los hijos. Algunas de estas leyes contrarias al derecho eran burladas astutamente mediante ficciones por los jueces de los tiempos más razonables.

Las consecuencias inmorales del principio de la arbitrariedad en el derecho testamentario las conocemos a través de Luciano y de otras narraciones históricas. El mismo CICERÓN, que habló tan bien de los deberes, especulaba acerca de la conveniencia de deshacerse de su esposa para poder pagar sus deudas con la dote de una nueva. Ocasionalmente las leyes pueden prepararle el camino a la descomposición de las costumbres e instituciones.

El derecho de herencia debe servir a la conservación y florecimiento de la familia. No debe favorecer ni a los hijos contra las hijas ni al hijo mayor a expensas de los demás. La desigualdad, en esta materia, vulnera el principio de la libertad de la propiedad (§ 62). Es la familia como tal la que tiene un patrimonio y no una estirpe particular de ella.

Las instituciones que introducen la desigualdad y la arbitrariedad en la herencia, desconocen, como ocurría entre los romanos, el derecho del matrimonio (§ 172). Este funda una verdadera familia frente a la cual la estirpe y la *gens* no son más que algo abstracto que va perdiendo realidad con la sucesión de las generaciones (§ 177). El derecho romano está dominado por la abstracción del intelecto, como mostraremos en el § 356. En el § 306 se verá que la esfera política, que es superior a la de la familia, impone la necesidad de reconocer el derecho de primogenitura y el patrimonio de la estirpe; pero en la esfera política no los impone la arbitrariedad sino la idea del Estado.

D. *Paso de la familia a la sociedad civil*

§ 181

La sociedad civil consta de una pluralidad de familias

La familia, al disolverse naturalmente, se convierte en una *pluralidad* de familias; cada una de estas es una persona concreta independiente que se relaciona externamente con las demás familias. Lo mismo se puede expresar de la siguiente manera: los momentos que están unidos por la idea ética de la familia, y forman una unidad homogénea, entran en una etapa de *diferenciación*. Considerado en abstracto el proceso nos da, primero, la determinación de la *particularidad*. Esta tiene que estar relacionada con la *universalidad*, que es su fundamento. Pero en esta figura lo universal no es más que lo *interno*, el fundamento que aparece de manera formal a propósito de lo particular. Debido al carácter de mera apariencia de lo universal, esta relación reflexiva representa, para comenzar, la pérdida de la eticidad. Como lo universal es la esencia y esta tiene que *aparecer* o manifestarse (Enz §§ 115 y ss., 131 y ss.) se constituye en un mundo de apariencias de lo ético o en la sociedad civil.

§ 181. Observación

La ampliación de la familia, que, cambiando, pasa a obedecer a otro principio, ocurre en la existencia de una de las dos maneras siguientes. La familia se puede ampliar pacíficamente hasta convertirse en un pueblo, en una *nación* que tiene, en tal caso, un origen comunitario natural. Pero también puede ampliarse por asociación de comunidades familiares dispersas. Tal asociación puede efectuarse mediante la violencia de un déspota o mediante una unificación voluntaria que se origina en relaciones de conveniencia entre las partes.

SECCIÓN SEGUNDA

LA SOCIEDAD CIVIL

§ 182

Sistema de relaciones entre personas particulares egoístas

El *principio* de la sociedad civil es, por una parte, la persona concreta que se tiene a sí misma como fin en cuanto persona *particular* (en contraste con la persona abstracta, sujeto de derechos, cuya particularidad no cuenta para esta su condición). En cuanto parte de la sociedad civil, la persona es considerada como una totalidad de necesidades y como una mezcla de necesidad natural y arbitrariedad. Sin embargo, tal persona particular no se aísla sino que se encuentra en *relación* con otras particularidades. La relación es esencial por cuanto *el otro principio* de la sociedad civil, el de la *universalidad*, es necesario para que la persona civil se haga valer entre los demás y se satisfaga. En efecto, la particularidad de cada uno está *mediada* en la sociedad civil tanto por las otras personas particulares como por la forma universal, que condiciona el juego de los intereses particulares. Cada uno puede realizar sus fines y satisfacerse solo por medio de otras personas.

§ 183

El tejido de las relaciones de necesidad

La realización de los fines egoístas condicionados por la universalidad funda un sistema general de dependencias mutuas. La subsistencia y el bienestar de los particulares, su existencia jurídica, están entretejidos con la subsistencia, bienestar y derechos de todos; aquellos no solo se fundan en estos sino que no se actualizan y no están asegurados más que mediante ellos. Tal sistema de la dependencia mutua de todos puede ser considerado por ahora como el *estado externo*, el *estado de la necesidad* y *del entendimiento*.

§ 184

Los momentos lógicos de la sociedad civil

La idea está dividida en dos en esta etapa de su desarrollo, pero tanto el *momento* de la particularidad como el de la universalidad alcanzan en ella una *existencia peculiar*. A la *particularidad*, en efecto, le corresponde el derecho de desarrollarse y expandirse en todas direcciones y a la universalidad le es dado demostrarse no solo como fundamento y forma necesaria de la particularidad sino también como el poder que la rige y su fin último.

Este de la sociedad civil es un sistema en que la eticidad está dividida y perdida en los dos extremos de esta división; corresponde al momento abstracto de la *actualidad* de la idea. La idea aquí no es más que la *totalidad relativa* y la *necesidad interna* de la figura que *se manifiesta* exteriormente. En la familia, que es la etapa precedente, los momentos de la particularidad y de la universalidad no han sido distinguidos aún; aquí, la separación introducida por el entendimiento establece una división que solo será superada más tarde.

§ 185

El desarrollo contingente de la particularidad de las personas

El desarrollo de la particularidad en la sociedad civil se caracteriza por el exceso y las consecuencias del exceso. Las personas particulares buscan satisfacer sus necesidades pero como estas no están sujetas a límites naturales sino, más bien, a la arbitrariedad y las inclinaciones subjetivas, resulta que de la satisfacción de necesidades se pasa al cultivo multilateral de los deseos y los placeres. La particularidad se destruye a sí misma y a su concepto en este proceso de un desarrollo exagerado en todas direcciones. Tanto la satisfacción de necesidades verdaderas como la de las superfluas dependerá enteramente, por otra parte, del azar y la arbitrariedad. Pues la extrema inestabilidad de aquello que las personas pretenden satisfacer —las necesidades están cambiando continuamente— tanto como el poder de la universalidad, que limita las necesidades, introducen al azar y a la incertidumbre en el proceso de la satisfacción de los intereses particulares. Así es como la sociedad civil, que alberga contrastes que se van complicando, exhibe la presencia de extremos en ella: el lujo y la miseria, el exceso y la carencia, que traen consigo la descomposición física y ética.

§ 185. Observación

El desarrollo independiente de la particularidad (§ 124, Observación) fue responsable de la decadencia de los Estados antiguos. Estos Estados, basados en principios patriarcales y religiosos, éticamente más simples y más espirituales que el Estado moderno, no pudieron soportar la división de lo universal y lo particular. La reflexión de la autoconciencia arruina a la intuición natural *originaria* tanto en lo que se refiere a la actitud y postura anímica como a la realidad fundada en ella. Los Estados antiguos en su simplicidad natural carecían de la fuerza para resistir la fuerza disolvente de la reflexión. Esta fuerza infinita no la posee más que aquella unidad que se forma una vez que *la oposición* de la razón se ha *desarrollado completamente*; es la unidad que ha logrado dominar tal oposición y que se conserva gracias a ella y así *mantiene juntos* a sus términos.

Platón expuso en su teoría del Estado a la eticidad sustancial en su *belleza* y *verdad* ideales. No supo qué hacer, sin embargo, con el principio de la particularidad independiente que aparece en la comunidad ética griega de sus tiempos. Se contenta con oponerla al Estado meramente sustancial. Este defecto de su teoría ha impedido que se la aprecie en su verdad y ha provocado que se la considere un mero ideal. El principio de la personalidad independiente e infinita del individuo, de la libertad subjetiva, ligado íntimamente con la religión *cristiana* y que se realiza externamente en el mundo *romano*, no tiene un derecho propio en la forma sustancial del espíritu descrita por Platón. El principio de la personalidad independiente es históricamente posterior al mundo griego y también la reflexión filosófica capaz de pensar su profundidad viene más tarde que la idea sustancial del concepto filosófico griego.

§ 186

En la sociedad civil no impera la libertad sino la necesidad

En la medida en que el principio de la particularidad se desarrolla y convierte para sí en totalidad pasa a hacer las veces de *universalidad* pues no encuentra la verdad y el derecho de su realidad positiva más que en esta. La unidad de ambos principios que se genera así no es todavía su identidad ética porque particularidad y universalidad, son independientes en esta etapa de su división (§ 184). Por eso es que la unidad que forman los dos principios no constituye la *libertad* sino

la *necesidad* de que lo *particular* progrese hasta darse la forma de lo *universal* para que busque y encuentre en ella su permanencia.

§ 187

La educación de los sujetos particulares en la sociedad civil

Los individuos, en cuanto ciudadanos del estado de necesidad (o sociedad civil), son *personas privadas* que cultivan sus propios intereses. Lo universal, que sirve de mediador para la consecución de los fines particulares, *les parece* a las personas privadas un mero *instrumento*. Ellas no pueden alcanzar su propósito, sin embargo, más que universalizando su saber, su voluntad y su actividad y convirtiéndose ellas mismas en un *eslabón* de la cadena de las dependencias mutuas en que consiste la sociedad civil. El interés de la idea universal en este proceso no reside en la conciencia de los miembros de la sociedad civil; ella quiere llevar a la particularidad y a la naturalidad de las personas a la *libertad formal*. Lo logra sometiéndolas a la necesidad natural y a la arbitrariedad de sus necesidades: desde estas tendrán que avanzar hacia la *universalidad del saber* y de *la voluntad*. Esta es la cultura que formará a la subjetividad particular.

§ 187. Observación (sobre el carácter de la cultura)

La opinión de que la cultura es algo externo y corrupto está ligada a la representación de un estado de naturaleza en que los pueblos primitivos eran moralmente inocentes. Los que creen que la cultura es un mero instrumento, por otra parte, comienzan por conferirle a las necesidades y los deseos de los individuos el carácter de fines *absolutos*. La vida civilizada les parece, luego, el medio para satisfacer aquellas necesidades y procurar placeres y comodidades a las personas particulares. Ambas opiniones desconocen la naturaleza del espíritu y los fines de la razón. El espíritu se realiza dividiéndose y dándose, mediante las necesidades naturales y la exterioridad que se les resiste y opone, un límite y una finitud que lo fuerzan a *cultivarse como existencia externa* para poder superar su división y ganar una *objetividad* propia en la finitud. El fin de la razón no coincide, pues, ni con aquella inocencia moral primitiva ni con el florecimiento de la particularidad que hace posible la civilización.

El fin de la razón consiste, más bien, en que la forma de la universalidad, la razonabilidad de que el espíritu es capaz, se imponga tanto sobre la inocencia pasiva en que el espíritu está hundido como sobre la crudeza del saber y de la voluntad propias de la particularidad inculta. Solo haciendo universal y razonable a su propia existencia exterior está el espíritu en lo propio suyo y consigo. Su libertad tiene allí una existencia exterior y se convierte de libertad potencial en libertad actual en este elemento ajeno al que, después de haberlo producido, el espíritu marca con su sello.

Así es, entonces, como la *forma de la universalidad* llega a existir en el pensamiento, que es el único elemento digno para la existencia de la idea.

El fin absoluto de la *cultura* es, en consecuencia, la *liberación* y el *trabajo* continuo por una mayor liberación. La cultura es el medio por el que tiene que pasar el espíritu para ir desde su figura sustancial ética inmediata, natural, a aquella en que es eticidad espiritualizada que tiene, al fin, forma universal y es sustancia ética infinitamente subjetiva.

La liberación del espíritu es, en la vida del individuo, el *trabajo tenaz* contra la mera subjetividad de la conducta, la inmediatez del apetito y, asimismo, contra la subjetividad hueca del sentimiento y la arbitrariedad de las inclinaciones. Una parte del disgusto con la cultura proviene de que la liberación es un trabajo duro. Pero mediante este trabajo es que la voluntad subjetiva desarrolla en sí la *objetividad* para hacerse digno de ser la *realidad* de la idea y capaz de asumir esta condición.

Esta forma de ser universal que la particularidad ha desarrollado en sí mediante el trabajo de cultivarse constituye, también, la comprensión mediante la que la particularidad se convierte en individuo a sus propios ojos. Como la forma universal deriva no solo su contenido de esta particularidad sino también su condición de proceso infinito que se autodetermina, resulta que la particularidad se hace presente en la eticidad como subjetividad libre capaz de una relación consigo que la hace infinitamente independiente. Este es el punto de vista que considera a la *cultura* como un momento inmanente de lo absoluto y que, al hacerlo, puede exhibir su valor infinito.

§ 188

Los momentos de la sociedad civil

La sociedad civil consta de tres momentos:

A. La mediación de las *necesidades* y la satisfacción de la persona particular mediante su trabajo y mediante el trabajo y la satisfacción de las necesidades de *todos los demás*. Este es el sistema de las *necesidades*.

B. La actualidad del principio universal de la *libertad*; la protección de la propiedad mediante la *administración de justicia*.

C. La previsión que permita subsanar los efectos de la contingencia restante en los sistemas A y B; el cuidado de los intereses particulares como asunto *de todos* por medio de la *autoridad pública* y de la *corporación*.

A. *El sistema de las necesidades*

§ 189

La racionalidad insuficiente del sistema de las necesidades y el trabajo

La particularidad es, en general, aquello cuya determinación la opone a la universalidad de la voluntad (§ 59); en cuanto tal es, al comenzar, *necesidad subjetiva* que, para satisfacerse, necesita de un medio o complemento. En efecto, para hacerse objetiva la necesidad subjetiva precisa ya sea (1) de cosas externas que a su vez son *propiedad* de otras *voluntades* o productos de otras necesidades; ya sea (2) de la actividad y el trabajo que median entre subjetividad y objetividad. El propósito de la acción aquí es la satisfacción de la *particularidad* subjetiva; sin embargo, a través de la *relación* con la propiedad y las necesidades de otros, con la libre voluntad de estos otros, se hace valer la *universalidad*. ¿Quiere decir que particularidad y universalidad se han reconciliado y su diferencia ha desaparecido en la esfera de la sociedad civil? Hay aquí, sin duda, una apariencia de reconciliación o de racionalidad; pero como se trata de una esfera de la finitud es el entendimiento el que hace de reconciliador. Por tanto la racionalidad efectivamente presente en la sociedad civil es todavía incompleta o abstracta.

§ 189. Observación

A partir de este punto de vista de las necesidades y del trabajo que las satisface se desarrolla la ciencia de la *economía política*; pero luego ella tendrá que explicar, además, las relaciones y los movimientos de las masas en sus determinaciones cuantitativas y cualitativas y sus complicaciones.

Esta es una de las ciencias que han producido las condiciones características del mundo moderno. Su desarrollo es interesante en cuanto muestra cómo el *pensamiento* (cf. SMITH, SAY, RICARDO) obtiene los principios simples de un campo de estudio, la inteligencia eficaz que lo rige, a partir de la infinita multitud de los detalles que encuentra ante sí al comenzar.

Por una parte resulta consolador encontrar que en esta esfera de las necesidades reina una apariencia de racionalidad que pertenece a la cosa misma y está activa en ella, pero por otra parte no se puede negar que este es el campo en el cual la inteligencia de los fines subjetivos y de las opiniones morales expresa su descontento y su disgusto moral.

(a) *La condición propia de la necesidad y de la satisfacción*

§ 190

El desarrollo de las necesidades y de su satisfacción: §§ 190-191

El *animal* dispone de un círculo limitado de medios y de maneras de satisfacer sus necesidades, que son limitadas también. El *hombre*, en cambio, muestra, aún aquí donde es dependiente, que puede ir más allá de su dependencia. Su manera de ir más allá de ella reside en su *universalidad*. La afirma, en efecto, primero mediante la *multiplicación* de las necesidades y de los medios de satisfacerlas. Luego, a través de las *divisiones* y las *diferencias* que introduce en las necesidades básicas, separándolas en partes y aspectos distintos, lo que convierte a aquellas necesidades en otras diversas, más *particularizadas* y, con ello, más *abstractas*. Quien tiene muchas y muy diversas necesidades sabe de antemano que no puede satisfacerlas todas inmediatamente; tendrá que preferir una a las otras y aprender a controlar sus deseos para servir mejor a sus preferencias. Esto supone poseer una cierta distancia frente a sus necesidades y ser capaz de enjuiciar la importancia relativa de cada una.

§ 190. OBSERVACIÓN

En este libro, al tratar del derecho, consideramos a la *persona*; al tratar de la familia, al *miembro* de la misma. Cuando nos referimos a la sociedad civil en general nos ocupamos del ciudadano en cuanto burgués; aquí, desde el punto de vista de las necesidades (cf. § 123,

Observación), lo que tenemos por delante es la *representación* compleja de lo que habitualmente es llamado *el hombre*. De manera que solo ahora y realmente nada más que aquí habla este libro del *hombre* en el sentido indicado.

§ 191

Así como se dividen y se multiplican las necesidades humanas ocurre también con los *medios* de satisfacerlas y con las diversas *maneras* de hacerlo. Las necesidades particularizadas se convierten en fines relativos y en nuevas necesidades abstractas. Este proceso de *refinamiento* se extiende al infinito y conlleva un desarrollo de la capacidad de *distinguir* entre las múltiples determinaciones de la necesidad y la de *juzgar* acerca de la adecuación de los medios para sus fines.

§ 192

Las necesidades privadas son sociales

Las necesidades y los medios que las sirven adquieren, como existencias reales que son, un *ser* para *otros*. Las necesidades y el trabajo de los demás condicionan la satisfacción de todos y de cada uno. Cada uno se conduce sabiendo que depende de otros y los otros de él. En este respecto toda necesidad privada es social. Pero la abstracción, que se ha convertido en una cualidad de las necesidades y de los medios (§ 191) pasa a ser una determinación de las relaciones mutuas de los individuos. Una relación entre personas es abstracta (y no sustancial) cuando los individuos en relación se reconocen mutuamente pero guardan su completa libertad respecto del otro. El reconocimiento mutuo de todos por todos es el momento universal del sistema de las necesidades; gracias a él las necesidades, los medios que las sirven y las maneras de satisfacerlas se convierten, de abstractos y aislados, en *concretos* o *sociales*.

§ 193

El carácter universal del sistema determina las relaciones sociales

El momento social o universal del sistema de las necesidades determina de un modo peculiar tanto a los medios por sí y a su posesión como a la manera de satisfacer las necesidades. En efecto, su carácter *social los convierte en fines o propósitos.*

Este momento contiene, además, de manera inmediata, la exigencia de *igualdad* con los demás en la satisfacción de las necesidades. La exigencia de igualdad, por un lado, y la imitación o el deseo de ser igual a los demás, por el otro, son fuentes de multiplicación y de difusión de las necesidades. Entre los factores reales que influyen en la dirección señalada se encuentra también el deseo de distinguirse de los demás, de ser notable o alguien especial en algún respecto.

§ 194

El aspecto espiritual de las necesidades sociales

La necesidad que pertenece al tejido de las relaciones sociales es una combinación de la necesidad inmediata o natural con la necesidad espiritual que nos representamos mediante una *idea*. En esta combinación tiende a predominar el elemento de la idea, que es universal. De manera que la forma socializada de la necesidad significa una *liberación* que oculta la forzosidad natural de las necesidades. Esto tiene la consecuencia de que en el medio social los hombres se relacionan, más bien, con *su opinión* universal y con una necesidad hecha por ellos mismos en vez de encontrarse frente a una necesidad puramente externa, que es una contingencia interna y una *arbitrariedad*.

§ 194. Observación

Una opinión falsa nos representa al hombre en estado de naturaleza, sin otras necesidades que las naturales y sin otros medios para satisfacerlas que aquellos que una naturaleza azarosa le ofrece inmediatamente. Según esta opinión el hombre sería libre frente a sus necesidades en tal situación. Sin considerar por ahora el aporte que el trabajo hace a la libertad humana podemos ver cuán falsa es esta representación. Pues la necesidad natural y su satisfacción inmediata pertenece solo al estado en que el espíritu está todavía hundido en la naturaleza; es un estado de crudeza y de carencia de libertad. La libertad no surge más que con la reflexión del espíritu sobre sí, con su diferenciación de la naturaleza y con el reflejo del espíritu en la naturaleza.

§ 195

Necesidades sociales, lujo y pobreza

La liberación procurada por la transformación social de las necesidades es *formal* por cuanto la actividad que aquí se desarrolla no sirve

todavía más que a fines particulares. La situación social se mueve hacia un crecimiento y una especificación indeterminados de las necesidades, de los medios que las sirven y de los goces. Falta, asimismo, un límite que separe a la necesidad natural de la refinada. Tal indeterminación y ausencia de límite del proceso de las necesidades constituye el *lujo*. Con el lujo viene, asimismo, un crecimiento infinito de la dependencia y de la pobreza. Los pobres tendrán que habérselas con una materia que ofrece una resistencia infinita ya que los medios externos que manejarán se caracterizan por ser propiedad de la voluntad libre de otros. No hay una existencia más dura.

(b) *El tipo de trabajo*

§ 196

Diversificación y valor del trabajo

El trabajo es el mediador que le prepara a las necesidades particularizadas los medios adecuados que las satisfacen y que conquista tales medios para aquellas necesidades; el trabajo hace específicas para estos diversos propósitos a las materias proporcionadas inmediatamente por la naturaleza. Se vale para ello de los más diversos procedimientos. Prácticamente no hay materias naturales que no precisen de alguna forma de elaboración que las haga aptas para satisfacer a los hombres. La conformación de la materia por el trabajo le da el valor y la adecuación al fin o propósito. El hombre como consumidor se relaciona principalmente con productos *humanos* y son los esfuerzos del trabajo los que son consumidos.

§ 197

El trabajo en el origen de las culturas teórica y práctica

La *cultura teórica* se desarrolla a propósito de la multiplicidad de los asuntos que llegan a interesarle a los hombres. Pues no adquieren solo una gran variedad de representaciones y conocimientos sino también una movilidad y rapidez tanto de la mente y de la capacidad de pasar de una representación a otra como de la facultad de captar relaciones complejas y universales, etc. Se trata de la educación del entendimiento en general y con ella viene también el desarrollo del lenguaje.

La *cultura práctica* mediante el trabajo consiste, en primer término, en que se crean la necesidad de hacer algo y la *costumbre* de mantenerse *ocupado* en general. Luego el trabajador aprende a *limitar su actividad*; por una parte el trabajo es limitado de acuerdo con la naturaleza del material pero por la otra, y principalmente, el trabajo es controlado de acuerdo con la voluntad arbitraria de otras personas. Así es que el trabajo se convierte en la disciplina de la que procede la costumbre de desarrollar una actividad objetiva y de adquirir habilidades de valor *universal*.

§ 198

El desarrollo de las necesidades y la división del trabajo

El aspecto universal y objetivo del trabajo depende, sin embargo, del proceso de diversificación y subdivisión de las necesidades y de los medios que las satisfacen. La producción mediante el trabajo tiene que diversificarse y subdividirse tanto como las necesidades. Este aspecto es el que engendra la *división de los trabajos*. El trabajo del individuo se *simplifica* mediante la división y, gracias a ello, aumentan tanto su habilidad para hacer su parte como la cantidad de sus producciones. Al mismo tiempo esta división de las habilidades y de los medios para satisfacer necesidades acentúa la *dependencia* mutua entre los hombres y perfecciona sus *relaciones mutuas*. De esta manera cada uno solo puede satisfacer sus necesidades mediante los otros. El carácter subdividido y especializado de la producción va *mecanizando* el trabajo y haciendo posible que, al final, el hombre se retire de él y pueda dejar a la *máquina* en su lugar.

(c) *La riqueza*

§ 199

La interdependencia universal de los egoísmos

En el trabajo y para la satisfacción de necesidades todos dependen unos de otros y todos se mantienen en relaciones recíprocas; en este medio el *egoísmo subjetivo* se convierte en el *aporte* que cada uno hace a la *satisfacción de las necesidades de todos los demás*. Esta transformación significa que lo particular es dialécticamente mediado por

lo universal de manera que adquiriendo, produciendo y gozando cada cual para sí adquiere y produce con ello para el disfrute de los demás. En el entretejimiento de las relaciones de dependencia mutua de todos reside una compulsión a la que cada uno ve, además, como la *riqueza universal permanente* (§ 170) que representa para él la posibilidad de asegurarse su subsistencia. En efecto, cada individuo puede participar en este tejido de relaciones gracias a su educación y habilidades especiales de la misma manera en que, mediante lo adquirido por su trabajo, contribuye a mantener y a aumentar la riqueza universal.

§ 200

Derecho de la particularidad, riqueza y desigualdad

La *posibilidad de participar* de la riqueza universal es la riqueza *particular*. Esta posibilidad está condicionada de dos maneras. Primero, por los bienes propios del individuo, por su capital. Segundo, por las habilidades del individuo; estas dependen, en parte, de los bienes no adquiridos por él, y en parte, de circunstancias casuales. Estas circunstancias son tan variadas que engendran la *diversidad* de los procesos de *desarrollo* de las disposiciones naturales del cuerpo y del espíritu, las que *ya de por sí* están repartidas de modo *desigual*. Estas diferencias entre los individuos se desarrollan en múltiples direcciones y se manifiestan en todos los aspectos de la esfera de la particularidad. Combinadas con la general azarosidad y arbitrariedad de lo particular en general, engendran necesariamente *la desigualdad de fortuna* y de *habilidades* de los individuos.

§ 200. Observación

El *derecho objetivo de la particularidad* contenido en la idea supone la necesaria desigualdad de los hombres en la sociedad civil. La desigualdad es, primero, natural: la naturaleza es el elemento de la desigualdad. En la sociedad civil aquella primera desigualdad no solo no queda suprimida sino que es transformada en desigualdad de las habilidades y de la riqueza, e incluso en desigualdad de la cultura y moral. Oponerle a tal desigualdad, que es un momento del espíritu, la exigencia de *igualdad* es propio del entendimiento vacuo, que confunde sus abstracciones y su noción de lo que debe ser con lo actual y lo racional. La esfera de la particularidad que, aunque se incorpora lo universal no alcanza

más que una identidad relativa con ello, conserva el carácter de particularidad natural arbitraria y con él, restos del estado de naturaleza. Pero en el sistema de las necesidades humanas opera una racionalidad inmanente que conduce a estas necesidades a organizarse como un todo de diferencias complementarias. De esto se trata en el próximo parágrafo.

§ 201

Los estamentos sociales vienen de la diferenciación del trabajo

Los diversos *sistemas particulares* de necesidades en la sociedad civil se desarrollan y se convierten en diversos *estamentos* o clases sociales. Con la diferenciación paulatina de las infinitas necesidades y de los medios infinitos para satisfacerlas se crea un movimiento de producción e intercambio recíprocos que, gracias a la universalidad propia de su contenido, se *diferencia* y *agrupa* en *masas generales*. Así es que el tejido conjunto de las relaciones se separa en *sistemas particulares* de necesidades, de sus medios de trabajo, de los tipos de satisfacción y de los modos teórico y práctico de la cultura. Los individuos pertenecen a estos diversos sistemas y así es que se originan las diferencias de *estamento*.

§ 202

Los tres estamentos: §§ 202-205

Los estamentos, según los determina el concepto, son tres: (*a*) el *sustancial* o inmediato de los agricultores; (*b*) el *formal* o reflexivo de los industriales y (*c*) el *universal* de los servidores públicos.

§ 203

(*a*) El estamento *sustancial* es la clase agrícola; tiene sus riquezas en los productos naturales de una *tierra* o suelo trabajado por él. Este suelo tiene que poder ser propiedad privada exclusiva; no se lo puede gastar o usar de manera indefinida sino que exige que se le de un trato objetivo. Los miembros de este estamento dependen tanto en su trabajo como en su ganancia de ciertas estaciones del año; pero el producto del trabajo no debe quedar librado al carácter variable del proceso natural. El estamento agrícola atiende, por eso, a sus necesidades mediante la *provisión* para el futuro. Sin embargo, la manera

de vivir de este estamento no descansa principalmente sobre la reflexión y la afirmación de la voluntad propia. La actitud sustancial que lo caracteriza corresponde, más bien, a una eticidad basada inmediatamente sobre las relaciones de familia y la confianza familiar.

§ 203. OBSERVACIÓN

El comienzo del Estado ha sido asociado, con razón, a la introducción de la *agricultura* y al establecimiento del *matrimonio*. La agricultura trae consigo el cultivo de la tierra y la propiedad privada exclusiva (§ 170, Observación). Ellas introducen la estabilidad en la vida salvaje y aseguran la satisfacción de sus necesidades. La limitación del amor sexual por el matrimonio, su conversión en una asociación *permanente* de carácter universal, la expansión de la necesidad natural en la preocupación por la familia y de la posesión personal en patrimonio familiar, están ligadas con el establecimiento de estas instituciones.

Las características señaladas de la seguridad, la firmeza, la duración y la estabilidad de la satisfacción de necesidades, son formas de universalidad y configuraciones de la racionalidad, el fin último que se hace presente a propósito de las instituciones de la agricultura y el matrimonio.

El libro de CREUZER *Mitología y simbólica* se refiere a que las fiestas rústicas, las imágenes y los lugares sagrados de los antiguos eran percibidos por ellos como instituciones debidas a los dioses y merecedoras de culto religioso.

El carácter sustancial de este estamento sufre modificaciones a lo largo del tiempo, como ocurre también con la manera de ser de otros estamentos. Entre los factores que hacen cambiar aquel carácter están las leyes del derecho privado, y, en particular, la administración de justicia; también la educación y la cultura, la religión. Lo que cambia en la manera de ser del estamento agrícola no es, sin embargo, el *contenido sustancial* de este modo de vida, sino solo su *forma* y el grado en el *desarrollo de la reflexión*.

§ 204

(*b*) El *estamento industrial* se ocupa de la *formación* del producto natural; depende, para subsistir, de su *trabajo*, de la *reflexión* y el entendimiento y su papel es, esencialmente, el de mediador entre las necesidades y el trabajo de otros. Este estamento se debe a *sí mismo* principalmente, a su propia actividad, a las cosas de que dispone y

a las de que disfruta. Las diversas tareas del estamento industrial lo dividen en tres sectores: el de los *artesanos*, el de los *fabricantes* y el de los *comerciantes*. Los artesanos atienden a las necesidades particulares de un modo concreto, a pedido de los que solicitan un trabajo de ellos. Los fabricantes también trabajan para satisfacer necesidades particulares pero lo hacen de modo más abstracto, en vista de exigencias universalizadas. Los comerciantes, por fin, intercambian unos bienes singulares por otros, principalmente mediante el medio universal de cambio, el dinero, que actualiza el valor abstracto de todas las mercaderías.

§ 205

(c) El *estamento universal* o de los funcionarios públicos atiende a los *intereses universales* de la sociedad. Sus miembros deben estar libres de la necesidad de trabajar para satisfacer sus necesidades; pueden deberle esta libertad ya sea a sus fortunas privadas, ya sea al Estado al que dedican su actividad, que debe compensarlos. Los funcionarios públicos deben satisfacer sus intereses privados en su trabajo para el todo social o universal.

§ 206

La pertenencia de un individuo a un estamento es en parte obra suya

El *estamento* es la particularidad que se ha vuelto objetiva para sí; se divide de acuerdo con las diferencias universales contenidas en el concepto. La pertenencia del *individuo* a determinado estamento está parcialmente condicionada por factores naturales, por el nacimiento y las circunstancias. La determinación esencial y última de tal pertenencia, sin embargo, reside en la *opinión subjetiva* y la *voluntad particular arbitraria*; el individuo ejerce en esta esfera su derecho, hace valer sus méritos y su honor, de modo que, lo que ocurre debido a una *necesidad interna* está, al propio tiempo, *mediado por la voluntad arbitraria* y se le presenta a la conciencia subjetiva en la forma de lo que es obra de la propia voluntad.

§ 206. Observación

En el mundo occidental moderno, a diferencia del oriente y la antigüedad, le cabe un papel a la particularidad y la arbitrariedad subjetiva del individuo en la división de la sociedad en estamentos. Esta división se solía producir *objetivamente por sí sola* por ser *intrínsecamente* racional, pero el principio de la particularidad es privado de

su derecho cuando las cosas ocurren así. Este era el caso en el Estado platónico, por ejemplo, donde el regente asignaba a los individuos a sus respectivos estamentos; así ocurre también cuando la clase se decide de acuerdo con el nacimiento, como en las *castas hindúes*. La consecuencia de tal situación es que el individuo no es acogido en la totalidad social ni se reconcilia con ella, sino que su particularidad subjetiva se manifiesta como un elemento esencial de la sociedad pero antagónico, que viene a ser la ruina del orden social (§ 185, Observación).

En el orden objetivo adecuado que respeta el derecho del individuo singular, la particularidad subjetiva es el principio de la vitalidad de la sociedad civil, del desarrollo de la actividad de pensar, del mérito y del honor. Es propio del reconocimiento de la *libertad* y de su derecho, según la representación general que tenemos de la misma (§ 121), que aquello que es racionalmente necesario en la sociedad civil y el Estado, ocurra, al propio tiempo, por *mediación* de la *voluntad arbitraria*.

§ 207

Hay que pertenecer a un estamento; rectitud, dignidad de clase y moralidad

El individuo no se actualiza como existente sino dándose una particularidad determinada, limitándose a pertenecer exclusivamente a una de las esferas especiales mediante cuya actividad la sociedad civil satisface las necesidades. En el sistema de la sociedad civil la actitud ética es la *rectitud*. El *estamento adoctrina* al individuo a que por sí mismo se convierta, mediante su actividad, aplicación y habilidad, en un miembro de uno de los momentos de la sociedad civil y a mantenerse como tal. El individuo no debe preocuparse más que por sí mismo a través de esta relación con el universal. En su representación ha de *reconocerse* como miembro de un estamento social y *ser reconocido* como tal por otros.

La *moralidad* tiene su lugar propio en esta esfera de la sociedad civil en la que predomina la reflexión acerca de la actividad destinada a procurarse el bienestar. El individuo reflexiona acerca de su actividad, sobre sus necesidades como fines de la acción y sobre el azar de que depende su satisfacción. En estas circunstancias cualquier ayuda que por casualidad se pueda prestar a otros se convierte en un deber.

§ 207. Observación

El individuo comienza por resistir a la idea de decidirse por un estamento en particular, en especial cuando joven. Le parece una limita-

ción de su destino universal y una necesidad *puramente externa*. Esta actitud depende del pensamiento abstracto, que prefiere detenerse en lo general y lo irreal. No comprende que la *existencia* es imposible sin determinación y particularidad (§ 7) y que toda actualización y objetividad éticas han de entrar en ellas.

§ 208

El derecho de propiedad, protegido por la ley

El principio de este sistema de las necesidades que es la sociedad civil es la universalidad de la *libertad*, la universalidad absoluta pero todavía abstracta. La libertad no existe, por esto, sino como *derecho de propiedad*. Pero tal derecho ya no es, en este momento, puramente implícito sino que tiene una actualidad eficaz; existe como protección de la propiedad mediante la administración de justicia.

B. *La administración de justicia*

§ 209

La interdependencia sabida y querida por todos

La relación recíproca entre las necesidades y el trabajo mediante el cual se las satisface establece a la sociedad humana como una red universal de dependencias mutuas. Esta *relatividad* de todos unos respecto de los otros se torna *reflexiva* primero en la personalidad infinita que es el sujeto de las relaciones jurídicas. En efecto, el *derecho abstracto* es también un sistema universal de relaciones conscientes, aunque en este caso son puramente formales en vez de ser reales, como en la sociedad civil. Ahora bien, lo que todos los hombres tienen en común, la persona, es el centro que refleja la general relatividad de todos. Pero cuando este sistema del derecho adquiere *existencia* como *cultura*, la reflexión sobre sí se transforma en un saber más concreto. Mediante la cultura y la educación el derecho se hace algo *universalmente reconocido; sabido* y *querido* por todos. Este modo de validez, que sobrepasa a la mera reflexión de la relatividad mutua de todos, es una condición para que el derecho adquiera vigencia y actualidad objetiva. Es a través del saber y la voluntad de cada uno que se impone un sistema de relaciones mutuas de acuerdo con principios universales debidos al pensamiento.

§ 209. Observación (El hombre vale por el pensamiento)

Es parte del *pensamiento* y de la cultura del individuo que se ha hecho universal pensando, que yo sea entendido como *persona* universal, esto es, como aquello en que todos los hombres somos idénticos. *El hombre vale*, según esto, *porque es hombre* y no porque es judío, católico, alemán, italiano, etc. Esta conciencia, para la cual lo que cuenta es *el pensamiento*, es de una importancia infinita: se vuelve defectuosa, sin embargo, en algunos casos, como cuando toma la forma del *cosmopolitismo* y se empeña en oponerse a la vida concreta del Estado.

§ 210

Reconocimiento y poder del derecho

La actualidad objetiva del derecho tiene dos lados. Por uno ella consiste en que el derecho sea para la conciencia, en que sea *sabido*. Por el otro consiste en *valer*, en que el derecho posea el poder de lo actual. De la vigencia actual se sigue, por lo demás, que el derecho sea *conocido* como lo *universalmente válido*.

(a) *El derecho como ley*

§ 211

El derecho positivo procede del pensamiento y se dirige a la conciencia

El pensamiento *pone* o establece aquello que es justo en *principio* en una existencia objetiva con el fin de que el derecho o la justicia sean algo determinado para la conciencia. En efecto, el derecho existe, vale y es conocido en la forma de *ley*. Cuando el derecho ha sido puesto como ley por el pensamiento, es derecho *positivo*. Hay leyes de muchas clases pero las destinadas a regular el comportamiento humano deben proceder del pensamiento y dirigirse a la conciencia y la capacidad de conocer de los ciudadanos de una nación.

§ 211. Observación

Poner o establecer algo como *universal* y llevarlo a la conciencia como tal es *pensar* (cf. § 13, Observación; § 21, Observación). Este

proceso de la universalización de algo le da la forma más simple a su contenido; y con ello le confiere su determinidad acabada. El derecho o la justicia alcanzan no solo la *forma* universal sino su verdadero carácter como ley. La formulación de leyes no se limita a originar reglas generales de conducta sino hace posible el *conocimiento del contenido* del derecho en su *universalidad determinada*. Hasta los *derechos consuetudinarios*, que existen como costumbre, son *pensados* y *sabidos*. Se diferencian de otras leyes en que la conciencia y el conocimiento de la costumbre son subjetivos y contingentes. El pensamiento es algo confuso a propósito de ella pues los derechos consuetudinarios son más indeterminados que los expresados en otras leyes. En general habría que decir que el conocimiento del derecho es una posición contingente de unas pocas personas. No hay que creer, por otra parte, que cuando las leyes vigentes en una nación se ponen por escrito y son recopiladas dejan de ser las costumbres imperantes. Se convierten en *códigos* de la nación, los cuales suelen caracterizarse por su *falta de forma*, su indeterminación y fragmentariedad. Como no vienen del pensamiento sino de la costumbre, carecen de sistema. Un verdadero código contiene, en cambio, la *universalidad* y el carácter determinado de los principios del derecho porque estos han sido pensados y deliberadamente expresados en él. Crítica del derecho nacional inglés por la manera en que la ley se confunde con las decisiones de jueces y jurados.

Para evitar semejante confusión el sistema legal romano tardío posee la *ley de citas*, que instituye un colegio de juristas muertos.

No puede haber nada más insultante que negarle a una nación la capacidad de formular un código. No tiene que tratarse de la invención de leyes *nuevas* sino solo de que los juristas organicen a sabiendas la ley ya existente. Para que tal actividad resulte en un verdadero código es preciso que los juristas procedan a pensar y a conocer el contenido jurídico universal de aquellas leyes.

§ 212

Justicia y positividad de la ley

La *ley* es obligatoria porque en ella se unifican lo que es *justo en principio* con lo que está establecido *positivamente*. La positividad establecida constituye la existencia del derecho; pueden formar parte de ella ciertos elementos contingentes arbitrarios y algunas particularidades. Debido a ello es que puede ocurrir que haya todavía una diferencia entre la ley y lo que es justo en sí.

§ 212. Observación

En el derecho positivo, por tanto, la fuente del conocimiento de lo *justo* y de nuestros *derechos* es la *ley*. La ciencia del derecho positivo es, en consecuencia, una disciplina histórica que se inspira en la autoridad como su guía. Los otros aspectos de esta ciencia, relativos a la ordenación externa, la coordinación, la coherencia y la aplicación posterior de las leyes, son cosa del entendimiento. Pero este debiera abstenerse de abordar, en el modo abstracto que lo caracteriza, a la cosa misma de que aquí se trata, que es el derecho en su esencial identidad con la ley. Lo que ocurre cuando la inteligencia abstracta se mezcla en este asunto se puede ver en las teorías del derecho criminal, por ejemplo.

La ciencia del derecho positivo tiene, por una parte, la obligación de estudiar detalladamente las leyes dadas tanto en su historia como en sus aplicaciones, sus subdivisiones y sus consecuencias. Por otra parte, si después de todas estas demostraciones hay quien todavía pregunta acaso cierta ley es *racional*, la ciencia del derecho positivo no debiera sorprenderse demasiado aunque la pregunta le parezca malintencionada, pues este asunto cae fuera de su esfera.

Compárese esta Observación con lo que se dijo en el § 3, Observación, sobre el ''entendimiento'' de la ley.

§ 213

La aplicación de la ley conecta al contenido del derecho con su materia

El derecho entra en la existencia en la forma de lo puesto o establecido como ley. El *contenido* del derecho se conecta con la *materia* mediante la *aplicación* de la ley al tejido infinitamente diverso y complicado de las relaciones humanas en la sociedad civil. Estas relaciones abarcan a los diferentes tipos de propiedad y de contrato: también a las relaciones éticas basadas en la disposición de ánimo, el amor y la confianza pero solo en la medida en que estas tienen un lado al que aplica el derecho abstracto (§ 159). En contraste con estas relaciones los mandamientos morales no pueden ser objeto de legislación positiva. En general las cosas morales, que dependen de la subjetividad de la voluntad y de su particularidad, no son materia a la que se aplique la ley. Pero la misma administración de justicia, la existencia del Estado, etc., proveen materia adicional para aplicar las leyes pues de ellas fluyen ciertos derechos y obligaciones.

§ 214

La ley, el caso singular y la decisión judicial

La condición positiva del derecho contiene, además de su aplicación a asuntos *particulares*, su *aplicabilidad* al *caso singular*. Así es como la ley entra en el territorio de lo que no está determinado por el concepto, esto es, en la esfera de lo que no tiene más que meras determinaciones cuantitativas. Por ello es que, cuando una prescripción universal es aplicada a un caso singular aparecen elementos de contingencia y arbitrariedad en el proceso de la aplicación. Tales elementos caracterizarán inevitablemente al sistema de la administración de justicia. La relativa indeterminación conceptual del caso tiene que ser remediada por una decisión que ponga término al vaivén entre posibles soluciones diversas. La decisión judicial será, dentro de ciertos límites, contingente y arbitraria.

§ 214. Observación

La *positividad pura* de las leyes consiste, principalmente, en esta posibilidad *extrema* de *aplicación inmediata* del universal, con la cual pasa de la relación con lo particular a la relación con el caso singular. Es imposible determinar *racionalmente* o mediante el concepto si un delito ha de ser castigado con 20 ó 25 azotes o si una pena de presidio debe durar un año o un año y 10 días. Sin embargo, tanto un azote de más como un día de cárcel inmerecido constituyen una injusticia.

La razón reconoce que a la casualidad, la contradicción y la apariencia les corresponde una parte en las cosas y un derecho propios; pero ha de tratarse de una parte y un derecho *limitados*. Ella no trata de eliminarlos del todo sino que está más interesada en la *actualización* del derecho, en que se juzgue y se decida aunque no sea de manera irreprochable. La decisión requerida por la aplicación de la ley al caso singular le pertenece a la certeza de sí de la subjetividad formal. Ella puede proceder de dos modos: la subjetividad decide sin más *dentro de los límites* de lo indeterminado por el concepto y se atiene firmemente a su decisión. O adopta algún fundamento que guíe la decisión, como, por ejemplo, se atiene siempre a números redondos.

La ley no contiene todos los detalles que la consideración de la realidad requiere sino que deja una parte a la decisión del juez; pero esta decisión está limitada por un mínimo y un máximo estipulados por la ley. Estos límites fijados por la ley tienen el mismo carácter

que aquellos números redondos adoptados por el juez de manera que no modifican la cosa esencial de que se trata. La ley concede al juez que establezca una determinación positiva finita con su decisión porque la intervención de un elemento de contingencia es inevitable aquí.

(b) *La existencia de la ley*

§ 215

Publicidad de las leyes

La obligatoriedad de la ley implica, supuesto el derecho de la autoconciencia (§ 132 y Observación), que las leyes tienen, necesariamente, que ser *dadas a conocer a todos*. Si algo me obliga concierne a mi libertad; por tanto, tengo derecho a saberlo.

§ 215. Observación

Sería injusto que las leyes no estuvieran al alcance de los ciudadanos. No deben ser solo para expertos y eruditos o estar formuladas en una lengua extranjera.

Los gobernantes que le dieron un código a sus naciones fueron no solo sus mayores benefactores sino que realizaron con ello un *acto de justicia*.

§ 216

Los principios universales y su especialización

El código público debiera constar de leyes *sencillas* y generales pero la naturaleza de la *materia finita* a la que las leyes se refieren conduce a la especificación indefinida de las mismas. El terreno cubierto por las leyes debiera ser, por una parte, unitario, un todo cerrado; pero, por otra, existe la constante necesidad de nuevas formulaciones legales. Esta antinomia se presenta a propósito de la *especialización* de los principios universales. Estos principios son firmes y no cambian; justifican el derecho que un pueblo tiene a poseer un código sistemático. Pero tales principios básicos simples se aplican a muchos y diversos asuntos a propósito de los cuales se especializan. Tales principios debieran estar formulados aparte de sus derivados para que sean captables y comprensibles por sí mismos.

§ 216. Observación

Una causa principal de que la legislación se complique consiste en que la razón, lo que es justo en principio, va entrando paulatinamente en las instituciones legales históricas que contienen injusticias desde su origen. Un ejemplo romano: § 180, Observación. Pero es importante comprender que el material finito al que se aplican las leyes provoca que estas entren en un proceso indefinido de complicación. Aún los principios racionales correrán la misma suerte en contacto con la materia a la que se refieren.

No hay que esperar que un código sea perfecto en el sentido de que ya no precise de más detalles. Tampoco hay que tenerlo por imperfecto o indigno de ser establecido porque resulta imposible completarlo. Ambos errores provienen del desconocimiento de la naturaleza de los objetos finitos, en los cuales la llamada perfección no consiste más que en un *acercamiento inacabable* que no llega nunca a la meta. El derecho privado es un objeto de este tipo. También se desconoce la diferencia entre el universal abstracto del entendimiento, que es indiferente a los individuos que abarca y el universal concreto de la razón, cuyos individuos son momentos internos de su autodiferenciación. En sus *aplicaciones* la ley se relaciona abstractamente con casos de infinita diversidad y singularidad.

"Lo mejor es el peor enemigo de lo bueno", dice el verdadero y sano sentido común contra el entendimiento que razona y reflexiona ociosamente sobre los interminables detalles de las cosas.

§ 217

Tanto la justicia como los derechos singulares se expresan en las leyes

Lo que es *justo en principio* se convierte en ley en la sociedad civil. De la misma manera ocurre con mi derecho singular: de la existencia *abstracta e inmediata* que tuvo antes pasa a formar parte de la voluntad y el saber universales existentes, donde su *existencia* es reconocida. Como consecuencia de ello hay que darle a las adquisiciones y a las transferencias de propiedad la *forma* que corresponde al nuevo modo de existencia y todas las transacciones deben llevarse a cabo en adelante de acuerdo con las fórmulas establecidas para ello. La propiedad se funda ahora en el *contrato* y en las *formalidades* que permiten demostrar su validez y su legalidad.

§ 217. OBSERVACIÓN

Los modos de adquisición y títulos de propiedad (§§ 54 y ss.) originales e inmediatos desaparecen de la sociedad civil y no se vuelven a presentar más que como casos excepcionales o aspectos subordinados de las instituciones establecidas.

La subjetividad sentimental inmadura y la reflexión, que se atiene a lo abstracto, suelen rechazar las formalidades; el entendimiento abstracto, por su parte, tiende a multiplicarlas indefinidamente sustituyendo a las cosas por formalidades.

El progreso de la cultura lleva a los contenidos desde la forma sensible inmediata a la forma del pensamiento mediante un largo y duro trabajo. Solo el pensamiento les da a estos contenidos una configuración adecuada y simple. En sus primeras etapas la cultura jurídica está llena de solemnidades y formulismos complicados que tienden a hacerse valer más por sí mismos que como signos del asunto de que se trata. En el derecho romano quedaron muchas cosas y expresiones que eran parte de aquellas solemnidades primeras, las que debieran haber sido desplazadas por las formas del pensamiento y su expresión adecuada.

§ 218

El delito lesiona a todo el sistema legal establecido

Debido a que la propiedad y la personalidad son legalmente reconocidas en la sociedad civil y son aceptadas allí como válidas, el delito contra ellas viene a ser mucho más que un daño hecho a algo *subjetivo* en su *infinitud*. Lo lesionado por el delito es el *universal* que posee existencia institucional firme y duradera. A partir de este alcance del delito surge la consideración de la *peligrosidad* de la acción para la sociedad. Este punto de vista consta de dos aspectos. Por una parte incrementa la gravedad del delito. Pero por la otra, como el poder establecido de la sociedad ha llegado a estar seguro de sí, puede rebajar la *importancia* externa de la lesión y mitigar el castigo del delito.

§ 218. OBSERVACIÓN

Lo que vulnera a *un* miembro de la sociedad los vulnera a *todos*; esto no afecta al concepto de delito pero sí a su *existencia externa*.

Pues el delito afecta a la representación y la conciencia que la sociedad civil tiene de sí y no solo a la existencia del directamente perjudicado. En los tiempos heroicos de la tragedia antigua los ciudadanos no se consideraban perjudicados por los crímenes que se infligían unos a otros los miembros de las familias reales.

El delito, que *en principio* es una lesión infinita, tiene que ser medido, en cuanto existencia, tanto cualitativa como cuantitativamente (§ 96). Estas diferentes medidas están esencialmente determinadas por la *representación* y la *conciencia* sociales de la *validez de las leyes*. Así es que la consideración de la *peligrosidad* de un delito *para la sociedad civil* será una de las maneras como se le mide *cuantitativamente* y puede llegar a ser también *una* de sus determinaciones cualitativas.

Tal cualidad o medida cuantitativa varían con el *Estado* de la sociedad civil. En efecto, la justificación de que en ocasiones un pequeño robo pueda ser castigado con la pena de muerte y en otras uno grande tratado indulgentemente, dependen de la situación de la sociedad. Aunque la consideración del peligro de las acciones para la sociedad parece agravar los delitos de hecho ha servido para mitigar los castigos. Un código penal pertenece a su tiempo y a la situación de la sociedad civil en ese tiempo.

(c) *El tribunal*

§ 219

El tribunal como poder público

El derecho adquiere una existencia determinada en las leyes. Una vez formulado como ley constituye algo por sí mismo; frente a la *voluntad particular* y la *opinión* es independiente y ha de hacerse valer como algo *universal*. El *conocimiento* y *realización* del derecho en los casos particulares le corresponde a un poder público, *el tribunal*. Este poder operará independientemente de los intereses *particulares* e irrespectivamente de sus sentimientos subjetivos.

§ 219. Observación

El origen histórico del juez y de los tribunales es indiferente para el concepto de su función institucional. Von Haller considera que la introducción de sistemas legales por parte de príncipes y gobiernos es *una concesión discrecional o gracia de ellos*. Esta opinión es irreflexiva

en extremo e ignora que la ley y el Estado son instituciones racionales necesarias.

En el otro extremo está la cruda opinión según la cual la administración de justicia es una forma de violencia que oprime despóticamente a la libertad. La administración de justicia es tanto un deber como un derecho del poder público. No depende del capricho individual encomendársela a cierto poder o privar a otro del derecho de ejercerla.

§ 220

La acción del tribunal restituye el derecho lesionado

Cuando el derecho de proceder contra el delito toma la forma de la *venganza* (§ 102) no se trata de un derecho más que *implícitamente*. Pues en realidad, en cuanto acto de venganza, tal proceder no es nunca justo. Vimos que el criminal vulnera no solo al individuo o ciertos intereses particulares sino a la sociedad como tal. El tribunal es quien representa a la realidad peculiar de lo *universal* vulnerado. Cuando el tribunal se hace cargo de perseguir y castigar al crimen desaparecen los motivos subjetivos y contingentes de la venganza y son reemplazados por una verdadera reconciliación del derecho mediante el *castigo*. Esta reconciliación tiene los dos lados siguientes. En sentido objetivo, el castigo suprime el crimen y restituye los fueros del derecho dándole *realidad a la validez de la ley*. En el sentido subjetivo del criminal, por otra parte, este encuentra en la *ley vigente* algo que él reconoce como *suyo propio*, como válido para él y establecido para *protegerlo*; de la aplicación de la ley a su persona el criminal deriva la satisfacción de que se haga justicia y no la considera más que como una consecuencia del acto criminal.

§ 221

El tribunal y el ciudadano

El miembro de la sociedad civil tiene el *derecho* de *acudir al tribunal* y el *deber de comparecer ante el tribunal*; aceptará, además, que solo el tribunal puede decidir cuando sus propios derechos están en litigio.

§ 222

El procedimiento judicial en el tribunal: §§ 222-223

El derecho adquiere ante los tribunales el carácter de algo que ha de *demostrarse*. El *procedimiento judicial* pone a las partes en la

posición de hacer valer sus pruebas y sus razones jurídicas y al juez lo pone en situación de tomar conocimiento del asunto. Como estos *pasos son derechos* deben estar fijados legalmente. Forman una parte esencial, además, de la ciencia teórica del derecho.

§ 223

Los diversos pasos del procedimiento judicial y los correspondientes derechos se subdividen cada vez más en acciones y derechos particulares y aislados. Debido a esta proliferación, que no tiene límites, el *procedimiento judicial*, que ya *en principio* es un medio, queda situado como algo externo frente a su fin.

Las partes tienen, por un lado, el derecho de pasar por este complicado sistema de formalidades. Pero como, por el otro lado, la complicación del procedimiento judicial es un mal que puede ser convertido en un instrumento de injusticia, las partes deben ser protegidas por el tribunal del mal uso del sistema. Esta es la razón por la cual las partes son obligadas legalmente a someterse a un procedimiento sencillo de arbitraje que trata de resolver la disputa antes de que esta pase a través del procedimiento judicial. Este es un arreglo que favorece tanto a los litigantes como al derecho mismo, que es la cuestión sustancial en juego en el proceso judicial.

§ 223. Observación

La *equidad* entraña separarse del derecho formal por razones morales o de otro tipo; ella se relaciona en primer término con el *contenido* del litigio legal. Un *tribunal de equidad*, sin embargo, es uno que decide acerca del caso individual sin atenerse a las formalidades del procedimiento judicial y, en particular, sin ofrecer las pruebas objetivas que exige la letra de la ley. Decidirá, además, en vista del interés propio del caso *singular* tomado como tal y no por interés de convertirlo en una disposición legal universal que sirva luego de precedente.

§ 224

La justicia debe operar públicamente

La publicidad de las leyes se encuentra entre los derechos de la conciencia subjetiva (§ 215). Del mismo modo ella tiene derecho a que

la *administración de justicia* sea de *conocimiento público*. Pues esta representa la posibilidad de la *actualización* de la ley en el caso particular; el procedimiento judicial, que consta de acciones externas, de argumentos legales, etc., es, en principio, un asunto de validez universal. Aunque el caso, por el lado de su contenido particular, no interese más que a las partes envueltas, el contenido general, que reside en el derecho en cuestión y en el juicio, conciernen al interés de todos. De ahí la importancia de que la *administración de justicia* sea *pública*.

§ 224. OBSERVACIÓN

Las deliberaciones de los miembros del tribunal acerca de la sentencia que será enunciada forman parte todavía de las opiniones y los puntos de vista *particulares* que los jurados intercambian entre ellos. Por esta razón no son cosas públicas.

§ 225

Dos aspectos del procedimiento judicial

El procedimiento que conduce a la formulación de la sentencia aplica la ley al *caso particular*. En él podemos distinguir *dos aspectos*. *Primero,* el conocimiento del caso en su índole *singular inmediata*; interesa saber, por ejemplo, si había contrato, si se cometió una acción lesiva y quién fue su autor. En el derecho *penal* importará reflexionar para establecer el carácter *sustancial* de la acción, esto es, determinarla como delito (§ 119, Observación). El *segundo* aspecto consiste en la subsunción del caso bajo la *ley* que restablece el derecho; en el caso del derecho penal estaría incluida la pena que corresponde. Las decisiones que hay que tomar en relación con estos dos aspectos diversos del procedimiento judicial son funciones distintas, a cargo de diferentes funcionarios, como ser un tribunal investigador y un juez que aplica la ley y pronuncia sentencia, por ejemplo.

§ 225. OBSERVACIÓN

En el procedimiento legal romano esta distinción de funciones se presentaba del modo siguiente: el pretor decidía en la *suposición* de que el caso era de cierta índole. En seguida le encargaba a un juez especial, que era un lego con conocimientos legales, que investigara el caso.

La caracterización de un acto según su cualidad delictiva precisa (por ejemplo, establecer si se trata de homicidio o asesinato), se le deja, en el sistema judicial inglés, a la intuición o a la arbitrariedad del acusador y el tribunal no puede cambiar la acusación aunque la encuentre equivocada.

§ 226

Funciones del juez

Al juez le corresponde ocuparse de los siguientes asuntos, que constituyen su tarea propia: en primer lugar, la conducción del curso completo de la investigación del caso. Además, debe dirigir las acciones legales de las partes, que son derechos que ellas tienen (§ 222). También estará a cargo del segundo aspecto del juicio, mencionado en el parágrafo anterior. El juez es el órgano de la ley y debe preparársele el caso para que lo pueda subsumir bajo el principio general que corresponde. Pues al caso le falta, inicialmente, en su condición empírica y aparencial, su calificación universal, a la que debe ser elevado antes de ser juzgado.

§ 227

El conocimiento de la singularidad del caso

La primera parte del procedimiento que lleva a la sentencia, esto es, el *conocimiento* del caso en su singularidad *inmediata* y su calificación general, no entraña ningún pronunciamiento jurídico. *Cualquier persona educada* puede adquirir tal conocimiento. Para la calificación de la acción cuentan esencialmente los momentos subjetivos del saber y la intención del agente (cf. Segunda parte). La prueba no se conduce, por lo demás, en términos de objetos racionales y de abstracciones del entendimiento sino que depende de detalles, de circunstancias y de cosas que atañen a la certeza subjetiva y la intuición sensible. Por estas razones, la prueba no puede contener ningún elemento objetivo o absoluto. La piedra de toque de la decisión acerca de los hechos no puede ser, en este caso, más que la convicción subjetiva y la conciencia (*animi sententia*) del que la hace. Lo mismo ocurre relativamente a la prueba que, como se basa en declaraciones y aserciones de otros, no posee más que al *juramento* como garantía subjetiva última.

§ 227. Observación

Es preciso distinguir la naturaleza de la *prueba* judicial de otras *maneras de probar y conocer*. La *demostración* del concepto de derecho,

por ejemplo, que es una determinación racional, y el conocimiento de su necesidad, exigen otro método que la prueba de un teorema geométrico. En este último caso la figura ya está establecida por el entendimiento y hecha abstracta de acuerdo con una ley. En el caso de un *hecho empírico*, en cambio, la materia del conocimiento es la intuición sensible dada y la certeza sensible subjetiva, su expresión y la afirmación de la misma. Toda deducción tiene que trabajar, en este caso, con tales elementos. La verdad objetiva que se puede obtener de tal material y del método correspondiente tiene un sentido completamente diverso al de la verdad de una determinación racional o de una proposición cuya materia el entendimiento ya ha hecho abstracta. En la discusión de si corresponde al tribunal, en cuanto institución estrictamente jurídica, juzgar tanto acerca de cuestiones de hecho como de derecho, es importante considerar que no solo es posible conocer la verdad empírica de un suceso sino que los tribunales de justicia tienen la posibilidad de formar una convicción o certeza subjetiva acerca de lo sucedido. Aunque esta certeza es otra cosa que la verdad objetiva, ella basta para facultar al tribunal para la mencionada función. De ello se sigue que el tribunal no solo tiene el derecho de juzgar acerca de cuestiones empíricas sino la obligación de hacerlo.

§ 228

El derecho de la autoconciencia

El derecho que les corresponde a las partes por ser conscientes de sí es respetado por la sentencia del juez. Hemos de tener en cuenta que la sentencia es la *subsunción* del caso debidamente cualificado bajo la ley. Ahora bien, aquel derecho es respetado en relación con la ley en cuanto esta es públicamente conocida y, por ello, resulta ser una ley válida para las partes. Relativamente a la *subsunción* del caso, por otro lado, aquel derecho es preservado si el procedimiento judicial es público. En lo que se refiere al veredicto acerca del *contenido particular*, subjetivo y externo del caso, en cambio, cuyo conocimiento cae bajo el primer aspecto descrito en el § 225, el derecho de las partes conscientes de sí se satisface por la *confianza* que ellas tienen en la subjetividad de las personas que dan el veredicto. Esta confianza se funda en la igualdad entre las partes y los que han de tomar la decisión; se trata de una igualdad en lo que se refiere a la particularidad de estas personas, *a su posición social y otros aspectos de este tipo.*

§ 228. Observación

El derecho de la autoconciencia corresponde al momento de la *libertad subjetiva*: hay que considerarlo como el punto de vista sustancial cuando se discuten la necesidad de que el procedimiento judicial sea público y el valor de los *juicios por jurado*. Estas instituciones son *útiles* en la medida en que preservan aquel derecho. La administración de justicia que está enteramente a cargo de abogados profesionales puede tener otras ventajas pero la *libertad subjetiva* queda insatisfecha con un procedimiento en que los legos no desempeñan ningún papel.

El conocimiento del derecho, del alcance de las leyes y del procedimiento judicial y la habilidad de conducir un juicio se suelen convertir en la *propiedad* exclusiva de un grupo social. Este llega a valerse de una terminología especializada que es como un idioma extranjero para aquellos cuyo derecho está en juego en la administración de justicia. Cuando ocurre esto, los miembros de la sociedad civil, que dependen, para su subsistencia, de su *propia actividad*, de *su saber* y *su voluntad*, quedan como extraños ante la ley y caen bajo la tutela y hasta la servidumbre de la profesión legal. Lo que los ciudadanos pierden de esta manera, no atañe solo a lo más personal y propio de cada uno sino también a lo sustancial y racional. Si tienen derecho a estar de cuerpo presente durante el procedimiento judicial con más razón debieran estar allí *espiritualmente*. Si no tienen derecho a participar con su propio *saber* la justicia que se les hace no pasa de ser un *destino* externo para ellos.

§ 229

Instituciones mediadoras entre lo particular y lo universal

La sociedad civil, donde lo interno y lo externo se han separado, es una figura en la que la idea se ha perdido en la particularidad. Sin embargo, la sociedad civil avanza hacia su *concepto* mediante la administración de justicia. La justicia, en efecto, representa la unidad del universal implícito con la particularidad subjetiva. En la sociedad civil el elemento universal es el de la necesidad vital: todos tienen necesidades y la ley le reconoce a cada individuo el derecho a satisfacer las suyas. Pero como el derecho es abstracto se limita a proteger lo que cada uno tiene, su propiedad. Yo como particular reclamo de la ley que se ocupe también de mi bienestar particular y lo satisfaga. Hay dos tipos de instituciones que operarán como mediadoras entre lo universal y lo particular: la *autoridad pública* o *policía* y las *corporaciones*.

La unidad que opere la administración de justicia será, sin embargo, limitada como consecuencia de que lo universal no es, en este momento, más que *derecho abstracto* y la particularidad no es otra cosa que el caso singular. La realización de la unidad de lo universal y lo particular está a cargo de la *autoridad pública o policía* y de las *corporaciones*, que son cuerpos administrativos descentralizados de diversa índole. La tarea de la unificación relativa de toda el área de la particularidad le corresponde a la *autoridad pública*. La unidad estrecha de la totalidad concreta la efectúan las *corporaciones*. De modo que estas dos instituciones curan a la sociedad civil de parte de sus divisiones internas.

C. *La autoridad pública y las corporaciones*

§ 230

Instituciones que aseguran el derecho de la particularidad

En la sociedad civil, que es, como vimos, el *sistema de las necesidades*, la subsistencia y el bienestar de cada persona es una posibilidad condicionada. Las condiciones de que depende que esta posibilidad se efectúe residen, por un lado, entre la voluntad y las peculiares dotes naturales del individuo y, por el otro, en el sistema objetivo de las necesidades sociales. La administración de justicia anula las *lesiones* a la propiedad y las ofensas a la personalidad, pero el *derecho vigente* que se extiende a la *particularidad* contiene algo más, a saber, que los dos fines, tanto la *seguridad* de las *personas* como la de la *propiedad*, sean garantizadas mediante la anulación de los *accidentes* que las puedan amenazar. Solo así contribuirá la ley a la subsistencia y el bienestar de las personas singulares, tratará *su bienestar particular* como un *derecho* de ellas y ayudará a *realizarlo*.

(a) *La autoridad pública o policía*

§ 231

Limitaciones del poder universal

El poder universal, que debiera proporcionar seguridad, cumple con esta función solo de modo limitado por el momento. Ello es así a causa de que el principio del que depende la elección de los fines de la acción es todavía la voluntad particular. De manera que el poder

universal está, por un lado, restringido al círculo de lo *contingente*, y no constituye, por el otro, más que un *orden externo*.

§ 232

La autoridad pública y la contingencia de la acción individual

Las acciones de los individuos privados en la sociedad civil son contingentes en cuanto se extienden en dos respectos más allá de la esfera sobre la que los agentes de la autoridad pública tiene control. Las acciones criminales, por una parte, que el poder público debe impedir o someter a los tribunales, son contingentes debido a que el mal procede de la voluntad arbitraria o subjetiva. Las acciones que son legales *per se*, por otra parte, también tienen relaciones externas con otras personas y con empresas públicas que realizan fines de interés universal. Aunque permitidas, pueden ser injustas o perjudiciales para otros. Así es que las conductas privadas, en cuanto escapan de nuestro control y pueden alcanzar a otros, pertenecen a la contingencia.

§ 233

Las acciones son punibles en cuanto contingentes

Las acciones no entrañan más que la *mera posibilidad* de causar daños. Pero si la acción individual resulta inofensiva esto ya no puede ser tratado como una mera casualidad pues estas acciones son *injustas* en cuanto arbitrarias y contingentes. En este carácter de las mismas se funda la justicia penal y el control que ejerce la autoridad pública.

§ 234

Si faltan los límites racionales se decide por la situación y la costumbre

Las relaciones entre las existencias externas pertenecen al terreno del infinito del entendimiento. En este terreno faltan los límites *absolutos* entre lo ofensivo y lo inofensivo y, en lo relativo al delito, entre lo sospechoso y lo que no lo es, entre lo que debe ser prohibido y vigilado y aquello que debe estar más allá de toda prohibición, vigilancia y sospecha. Los detalles necesarios para determinar al cabo estos asun-

tos provienen de las costumbres vigentes, del espíritu conjunto de la constitución, de la situación imperante, del peligro del momento, etc.

§ 235

Aspectos universales de las actividades privadas

Las necesidades cotidianas que se multiplican y se entrecruzan indefinidamente, poseen, en dos respectos, lados que son de interés común, los cuales, aunque sean el negocio de *una persona,* son, sin embargo, asunto *de todos.* Tales aspectos de interés general se presentan a propósito de (1) la *adquisición* y el *intercambio* de los medios para satisfacer las necesidades, una satisfacción que todo el mundo confía lograr sin impedimentos; (2) las investigaciones y negociaciones conducentes a que se alcance efectivamente la satisfacción de las necesidades, las que deben ser lo más breves posibles. Estos *negocios universales* y organizaciones de *utilidad general* necesitan de la vigilancia y la previsión del poder público.

§ 236

La protección del derecho del público

Los diversos intereses de productores y consumidores pueden confligir entre sí. Aunque la relación correcta para el *conjunto* de tales intereses se establece por sí sola, el equilibrio de los mismos requiere también de un control superior que intervenga conscientemente. El derecho de intervención de la autoridad pública en casos particulares reside en que la oferta de mercaderías de uso común y cotidiano no se dirige a los individuos como tales sino al público en general o a todos. Ahora bien, el público tiene derecho a ser protegido por una institución pública del engaño. Esta institución examinará la mercadería en representación del público por tratarse de un asunto común.

En particular, sin embargo, requieren de la previsión y dirección públicas las ramas de la gran industria, que dependen tanto de la situación internacional como de la combinación de circunstancias remotas que los individuos ligados a tales actividades productivas y dependientes de ellas no pueden captar en su conjunto.

§ 236. Observación

Frente a la libertad de la industria y el comercio en la sociedad civil está, en el extremo opuesto, la organización pública de la satisfac-

ción y del trabajo de todos. Un ejemplo de esta última organización encontramos en la antigüedad, en el trabajo de las pirámides y de otras obras monumentales egipcias y asiáticas. Se realizaron para fines públicos sin la contribución del trabajo que depende del arbitrio y el interés individuales. Es este interés privado el que está detrás de la libertad que se opone al control público; este control es tanto más necesario, sin embargo, cuanto más ciegamente egoísta sea el fin de la voluntad individual. El individuo debe ser conducido a contribuir al fin universal y el poder público tiene que aminorar los peligrosos choques de intereses y acortar los plazos en los que los conflictos acabarán siendo reconciliados por el proceso de la necesidad inconsciente.

§ 237

La participación individual en la riqueza común no puede ser garantizada cabalmente

La posibilidad que el individuo tiene de participar de la riqueza social o patrimonio público, aunque garantizada por el poder público, no está nunca cabalmente asegurada. La garantía pública no es nunca perfecta y, además, aquella posibilidad depende, por el lado subjetivo, de factores contingentes. Su dependencia se hace mayor a medida que la posibilidad de la participación individual en el patrimonio común presupone que la persona cumpla con condiciones de habilidad, de salud, de capital, etc.

§ 238

El individuo, hijo de la familia y de la sociedad civil

Es a la familia, como todo sustancial, a la que le corresponde preocuparse al comienzo por estos aspectos particulares de los que depende la suerte del individuo en la sociedad civil (que se mencionan en el § 237). En efecto, los medios para que el individuo se procure una parte del patrimonio social y el desarrollo de las habilidades que le harían falta para ello son responsabilidad de la familia. Ella debe, asimismo, hacerse cargo de la subsistencia y cuidado del individuo en caso de que este quede incapacitado. Pero la sociedad civil arranca al individuo del seno de la familia, enajena entre sí a los miembros de la misma y reconoce a cada uno de ellos como personas indepen-

dientes. La sociedad civil desplaza, además, a la naturaleza exterior inorgánica y al suelo patrio en los que el individuo encontraba los recursos para subsistir, y se pone ella como el suelo al que los individuos pertenecen. Aún más: la sociedad civil pone a la subsistencia de toda la familia bajo su dependencia y bajo la dependencia del azar. Así es como el individuo se convierte en *hijo de la sociedad civil*. Están en una dependencia mutua: así como la sociedad civil le hace exigencias al individuo así este tiene derechos en la sociedad civil.

§ 239

La sociedad civil controla la educación

La sociedad civil tiene, en su condición de *familia universal*, el deber y el derecho de controlar e influir sobre la *educación* de los individuos. Debe proceder contra la *arbitrariedad* y los antojos de los *padres* en todo lo relativo a la capacidad de los hijos de convertirse en miembros de la sociedad, especialmente allí donde la educación no está a cargo de los padres sino de otras personas. La sociedad establecerá instituciones públicas de enseñanza donde sea posible hacerlo.

§ 240

La autoridad tutela a los derrochadores

La sociedad tiene, asimismo, el deber y el derecho de tutela sobre los derrochadores que ponen en peligro su propia subsistencia y la de sus familias. La autoridad pública sustituirá a estos individuos en el cumplimientos de los fines de la sociedad y en los fines de los concernidos.

§ 241

La pobreza, sus consecuencias y remedios: §§ 241-242

Pero no solo la conducta arbitraria sino también diversos factores circunstanciales externos (§ 200) pueden reducir a los individuos a la *pobreza*. Es la pobreza una condición en la cual las personas conservan las necesidades de la sociedad civil pero se ven más o menos privadas de todas las ventajas de la vida en sociedad. En efecto, por un lado la sociedad le quita al individuo sus medios naturales de ganar su subsis-

tencia (§ 217), le hace cortar los lazos que tenía con su familia amplia o estirpe (§ 181); y, por otro lado, la sociedad no le ofrece al pobre un desarrollo de sus habilidades para ganarse la vida, ni una cultura, y lo priva en mayor o menor grado de acceso a la administración de justicia, de los servicios de salud y hasta, a veces, de los consuelos de la religión. El poder público hace las veces de familia en el caso de los *pobres* tanto respecto de su menesterosidad inmediata como en relación a su tendencia a evitar el trabajo. Pues a partir de esta condición y del sentimiento de su injusticia se generan no solo la aversión al trabajo sino también cierta maldad y otros vicios.

§ 242

El aspecto subjetivo de la pobreza y, en general, de la menesterosidad de todo tipo a la que los individuos están expuestos por su condición natural, requiere de *ayuda*, que sea también *subjetiva*. Esta debe ofrecerse tanto de acuerdo a las circunstancias *particulares* como en consonancia con el *estado de ánimo* y el *amor*. Este es el lugar en que la *moralidad* puede complementar de muchas maneras a las instituciones públicas. Pero esta ayuda subjetiva es por sí misma y por sus efectos algo contingente; por eso es que el esfuerzo social procura depender lo menos posible de ella y establecer instituciones que investiguen la condición general de la miseria y se ocupen de remediarla.

§ 242. Observación

Las ocasionales limosnas de fundaciones y otras obras pías se complementan con instituciones públicas como asilos de pobres, hospitales de beneficencia, iluminación de las calles, etc. A la caridad le queda bastante que hacer, en todo caso, a pesar de tales instituciones. Es un error creer que la caridad sola, una iniciativa *privada y antojadiza*, pueda remediar la penuria por sí sola. La situación pública será, por el contrario, tanto más aceptable cuanto menos que hacer le quede al individuo que actúa de acuerdo con su opinión particular. Los principales remedios para la miseria deben estar a cargo de instituciones públicas.

§ 243

Pobreza y crecimiento de la población y la riqueza

Cuando la sociedad civil funciona sin impedimentos se encuentra comprometida internamente en un proceso de *crecimiento* de su *población* y de su *industria*.

Mediante la *universalización* de la dependencia mutua de los hombres a través de sus necesidades y de las maneras como se procuran los medios para satisfacerlas y adecúan aquellos medios a este fin, aumenta la *acumulación de riquezas*. Esto es así pues de esta doble universalidad, la dependencia universal y los modos universales de producción, proceden las máximas ganancias. Este es un aspecto de la sociedad civil; el otro aspecto de este desarrollo consiste en la *singularización* y la *estrechez* de los modos de trabajo y en la correspondiente *dependencia* y *miseria* de la clase ligada a tales modos de trabajar. Estas circunstancias provocan en esta clase una incapacidad de sentir y de gozar de otras posibilidades, en particular, de las ventajas espirituales que ofrece la sociedad civil.

§ 244

Origen de la plebe

El descenso social y económico de una gran masa que cae por debajo de determinado nivel mínimo de subsistencia, que se establece por sí solo como la medida de lo indispensable para un miembro de la sociedad, produce *la plebe*. Este es un grupo que pierde el sentimiento de la justicia, el derecho y el honor de subsistir gracias a su propia actividad y trabajo. Al mismo tiempo este desarrollo facilita la concentración de riquezas desproporcionadas en pocas manos.

§ 245

Dificultades que se oponen a la supresión de la plebe

Si se impusiera a la clase más rica la responsabilidad de sostener a la masa reducida a la pobreza en un nivel de vida aceptable, se podría asegurar la subsistencia de los menesterosos. También se le podría imponer esta carga a instituciones que dispongan de los medios públicos necesarios, como hospitales, fundaciones, conventos. En tal caso, la subsistencia de los necesitados no estaría mediada por el trabajo, lo cual es contrario tanto al principio de la sociedad civil como al sentimiento que sus miembros tienen de su independencia y su honor. En el caso, en cambio, que el problema se resuelva mediante el trabajo, y la oportunidad de trabajar, aumentaría la producción. Y como el mal consiste, precisamente, en el exceso de producción y la escasez de consumidores que sean ellos mismos relativamente productivos, los

dos últimos modos de proceder no hacen sino aumentar el mal. Es así como se hace patente que siendo la sociedad civil *demasiado rica* ella no es, sin embargo, *suficientemente rica*. Esto quiere decir: la sociedad civil no posee suficientes bienes de los que la caracterizan como para impedir el exceso de pobreza y la generación de la plebe.

§ 245. Observación

Estos fenómenos se pueden examinar en gran escala a propósito de *Inglaterra*; en particular, los resultados obtenidos por los impuestos para sostener a los pobres, las grandes fundaciones y la ilimitada caridad privada. En Escocia se adoptó como medida directa contra la pobreza, contra la pérdida de la vergüenza y el honor, que son las bases subjetivas de la sociedad, y contra la pereza y el derroche, que engendran a la plebe, la de dejar que los pobres se defiendan por su cuenta y dependan de limosnas.

§ 246

El origen de la colonización

La sociedad civil se ve impelida a ir más allá de sí misma por esta dialéctica del exceso y la miseria, que la caracteriza. Tiene que buscar mercados más allá de *esta* forma *determinada* de sociedad; buscar consumidores en otros pueblos más atrasados a los que les faltan los medios o las habilidades que a ella le sobran y procurarse a través de ellos los medios de subsistencia adicionales que necesita.

§ 247

El comercio marítimo

Así como la condición de la vida familiar es la tierra, el *suelo* firme, así para la industria el elemento que la induce a moverse hacia afuera es el *mar*. Aunque poseída por el afán de hacer ganancias, la industria consigue elevarse por encima de este afán exponiendo sus ganancias al peligro; asocia sus establecimientos de tierra firme, que pertenecen a los estrechos círculos de la vida civil, y a sus goces y apetitos, con el elemento líquido, con el peligro y el naufragio. De este modo consigue conectar comercialmente a países lejanos mediante el más grande de los medios de comunicación. La industria introduce,

con los intercambios comerciales, una relación jurídica contractual en regiones remotas. Así es que tales relaciones son, al mismo tiempo, el mayor instrumento educativo y civilizador y es de esta manera que el comercio alcanza su significado histórico universal.

§ 247. OBSERVACIÓN

Los ríos y los mares, lejos de ser *fronteras* que separan, son medios de comunicación entre los hombres. Los habitantes de los litorales mantienen relaciones más estrechas con los de otras orillas cercanas que con los que viven en el interior de sus países.

Que la relación con el mar puede cultivar y civilizar se ve si comparamos a las naciones inventivas y laboriosas de navegantes con las que se negaron a navegar, que decayeron y se hundieron en la superstición. Todas las grandes naciones esforzadas fueron marineras.

§ 248

Las funciones de la colonización

La conexión amplia de la sociedad con otras naciones le ofrece los medios para la *colonización*, una actividad a la que la sociedad civil madura se ve impelida esporádica o sistemáticamente. Mediante la colonización ella le procura a una parte de su población un retorno, en un nuevo territorio, a la vida organizada alrededor de la familia, y se procura a sí misma, por otro lado, una nueva demanda para la productividad de su trabajo.

§ 249

La protección de los intereses universales

El elemento universal implícito en las relaciones particulares de que consta la sociedad civil está al cuidado de la autoridad pública o policía. En efecto, esta se preocupa de la realización y la conservación de lo universal mediante el *establecimiento de un orden externo* que protege y da seguridad al conjunto de los fines y los intereses particulares que tienen su fundamento en tal universalidad. La autoridad pública toma, asimismo, otras medidas, como ejercer un control superior, en favor de los intereses (§ 246) que exceden a esa sociedad civil. De acuerdo *con la idea es la particularidad misma la que, mediante sus intereses*

inmanentes, toma a lo universal como fin y objeto de su voluntad y de su actividad. Es así como lo *ético retorna* a la sociedad civil como algo inmanente a ella. Este es, precisamente, el propósito de la *corporación*.

(b) *La corporación*

§ 250

El carácter de los tres estamentos sociales

La universalidad concreta en la que vive el *estamento que cultiva la tierra* reside en él mismo de modo inmediato, en el carácter sustancial de su vida familiar y natural. El *estamento universal* de los funcionarios *públicos*, en cambio, tiene a la universalidad que lo determina como fin consciente de su actividad y como base. El medio entre estas dos maneras de existencia social, el estamento industrial y artesanal, está esencialmente dirigido hacia lo *particular* y es por eso que lo caracteriza primordialmente la corporación.

§ 251

Ramas del trabajo y corporación

El sistema del trabajo de la sociedad civil se divide, según características de su particularidad, en diversas ramas. Todo aquello en que lo particular de una rama es implícitamente igual en todos los casos, adquiere existencia mediante el *gremio o asociación*, cuyos miembros tienen eso *en común*. Aquí el fin *egoísta* de esta rama del trabajo, ocupado de su propio interés, se tiene a sí mismo por universal. Los miembros de la sociedad civil son, en virtud de su *particular habilidad*, miembros de la corporación. El fin universal de la corporación es, por eso, bien *concreto* y no tiene otro alcance que el propio de esa industria, el que le pertenece a ese negocio y a ese interés.

§ 252

Derechos de la corporación

La corporación tiene ciertos derechos de acuerdo con esta definición de sus funciones en la sociedad civil. Bajo el control de la autoridad pública tiene derecho a (1) ocuparse de los intereses que caen dentro de su propia esfera; (2) reclutar cierto número de miembros de acuerdo

con la sociedad de que se trate; estos poseerán la habilidad objetivamente requerida y la rectitud correspondiente; (3) proteger a sus miembros en ciertas circunstancias contingentes; (4) ocuparse de la formación en aquella habilidad, preparando a otros para hacerse sus miembros más adelante. En general la corporación tiene el derecho a actuar como una *segunda familia* respecto de sus miembros. Pues es improbable que la sociedad civil, que está lejos de cada individuo y sus necesidades particulares porque los comprende a todos, pueda desempeñar este papel de segunda familia.

§ 252. Observación

El que ejerce un oficio y es miembro de una corporación es diferente del jornalero y del que presta un servicio ocasional. El primero es o un *maestro* o alguien que quiere llegar a serlo; no pertenece a la corporación para ganar algo ocasionalmente sino para ganarse la vida en el sentido universal que abarca *toda* su subsistencia personal.

Los *privilegios* pueden ser de dos tipos. (1) Son derechos de una de esas ramas del trabajo que se organizan como corporaciones. (2) Los verdaderos privilegios, sin embargo, según el sentido etimológico de la palabra (del latín *privus* = 'de cada uno' y *lex* = 'ley'), son, más que leyes, excepciones que se hacen en favor de un individuo. Estas excepciones arbitrarias difieren de los privilegios de las corporaciones, que no hacen sino reexpresar en forma legal las *características particulares* inherentes a las ramas esenciales de la actividad social.

§ 253

La corporación define la posición social de sus miembros

La familia tiene en la corporación una base firme que *le asegura* su subsistencia con la sola condición de que sus miembros posean la habilidad necesaria; en este sentido la corporación es la *riqueza* estable de la familia (§ 170). Pero, además, esta relación entre capacidad y sustento seguro es *reconocida*, de modo que el miembro de una corporación no necesita demostrar su habilidad, su ganancia y subsistencia regulares, o que es *alguien*, mediante signos externos especiales. Es reconocido, asimismo, como perteneciente a un todo que a su vez es un órgano de la sociedad entera y que, en cuanto tal, promueve el fin desinteresado de este todo social y se esfuerza por servirlo. Es así *como el miembro de una corporación tiene su honor en su posición social*.

§ 253. Observación

En cuanto la corporación asegura la *riqueza*, corresponde como institución al establecimiento, en otra esfera, de la agricultura y de la propiedad privada (§ 203, Observación).

El lujo y el afán de derroche de la clase industrial son lamentables en cuanto están conectados con el surgimiento de la plebe (§ 244); pero ellos no constituyen la única causa de la existencia de desposeídos. Es preciso mencionar, entre las demás causas, una de las cuales es la progresiva mecanización del trabajo, por ejemplo, a la razón *moral* ligada con lo dicho acerca de la corporación. El individuo que no pertenece a una corporación reconocida (y sin reconocimiento ningún grupo constituye una corporación) se ve privado de rango y del *honor de clase*. Su aislamiento reduce a su industria a no ser más que una actividad egoísta; su modo de subsistencia y el disfrute de lo que gana no están socialmente *establecidos*. Tal individuo procurará que *se lo reconozca* exhibiendo pruebas del éxito que tiene su industria. Pero este esfuerzo es inconducente: el individuo aislado no puede vivir de acuerdo con la dignidad de su comunidad porque esta no existe. En la sociedad civil no hay otras comunidades que las legalmente constituidas y reconocidas.

La ayuda que se ofrece a los pobres pierde su carácter arbitrario e injustamente humillante gracias a la corporación. Los ricos cumplen en ella con su deber de ayudarle a sus compañeros de corporación. Así pueden los dueños de la riqueza evitar la soberbia y los que reciben su ayuda, evitar la envidia. En la corporación se reconoce y se honra su probidad.

§ 254

La corporación dignifica la actividad individual

La corporación representa solo en cierto respecto un límite para el *derecho natural* que los individuos tienen de ejercer su habilidad y ganar lo que puedan ganar con ella. En efecto, la actividad que desarrollan los miembros de la corporación es racionalizada por esta y, en este sentido, limitada. Pero ella los librará, en cambio, de la propia contingencia y opinión, del peligro que represente para ellos y para otros. De este modo el ejercicio de la habilidad, reconocido y garantizado, es elevado a actividad consciente en pro de un fin común.

§ 255

La corporación como momento lógico

La *corporación*, fundada en la sociedad civil, sigue a la *familia* como la segunda raíz *ética* del Estado. La familia contiene los momentos de la particularidad subjetiva y de la universalidad objetiva, que forman una unidad *sustancial*. La corporación, en cambio, representa una reunificación de estos momentos. Inicialmente ellos están divididos en la sociedad civil: por un lado tenemos la particularidad de la necesidad y de la satisfacción, *reflejada en sí*, y, por el otro lado, la universalidad jurídica *abstracta*. La corporación los reunirá *internamente* de manera que gracias a tal unión el bienestar particular se convierte en derecho y se realiza.

§ 255. Observación

El carácter sagrado del matrimonio y el honor de los miembros de corporaciones son los dos momentos centrales alrededor de los cuales gira la sociedad civil, que, aparte de ellos, carece de un orden propio.

§ 256

Paso de la sociedad civil al Estado

El fin de la corporación, en cuanto es limitado y finito, alcanzará su verdad en el *fin universal* absoluto y en la actualidad absoluta de este. El mismo destino tiene la división existente en la organización externa de la autoridad pública: aquí no hay más que una identidad relativa entre los que ejercen tal autoridad y los controlados por ella. Estas limitaciones y dualidades han de desaparecer fuera de la esfera de la sociedad civil o cuando esta pasa a la esfera del *Estado*.

§ 256. Observación

La ciudad y el campo son los dos momentos todavía solo ideales de los que *surge* el Estado, que luego se revelará ser el verdadero *fundamento* de estos momentos. La ciudad es el asiento de la industria de los ciudadanos y de la reflexión vuelta sobre sí y atomizante; en ella los individuos se procuran su sustento en relación con otras personas jurídicas. El campo, en cambio, es el asiento de la eticidad que descansa sobre la naturaleza, y de la familia.

La eticidad inmediata se desarrolla mediante la división en dos de la sociedad civil hasta llegar al Estado. Este se revela como el verdadero fundamento tanto de aquella eticidad inmediata como de su antecesora, la sociedad civil. Este desarrollo es la *demostración científica* del concepto de Estado.

En el curso de la concepción filosófica del Estado este aparece como *resultado* precisamente en cuanto la filosofía pone en evidencia que él es el fundamento *verdadero*. Así es que aquella mediación y esta revelación del carácter fundamental del Estado quedan suprimidas y le dejan paso a la inmediatez.

Actualmente el *Estado* es, por eso, lo absolutamente *primero*; es solo dentro del Estado que la familia puede desarrollarse y convertirse en la sociedad civil. La idea del Estado es la que se escinde en estos dos momentos: familia, sociedad civil. Con el desarrollo de la sociedad civil la sustancia ética adquiere su *forma infinita,* que contiene los dos momentos siguientes: (1) El momento de la *diferenciación* infinita que se prolonga hasta la intimidad para sí de la conciencia. (2) El momento de la forma de la universalidad que está en la cultura, el de la forma del *pensamiento*, mediante la cual forma el espíritu se hace objetivo y actual para su *voluntad pensada* en las leyes e instituciones y como totalidad *orgánica*.

SECCIÓN TERCERA

EL ESTADO

§ 257

Definición de Estado y aspectos diversos de su existencia

El Estado es la actualidad de la idea ética: el espíritu ético en cuanto voluntad sustancial *manifiesta* y clara para sí, que se piensa y se sabe y que realiza lo que sabe en la medida en que lo sabe. En las *costumbres* tiene el Estado su existencia inmediata y en la *autoconciencia* del individuo, en su saber y su actividad, su existencia mediata. El individuo, por su parte, gracias a su disposición de ánimo hacia el Estado, que es su esencia, su fin y el producto de su actividad, encuentra en él su *libertad sustancial*.

§ 257. OBSERVACIÓN

Los *penates* son los dioses internos, del mundo inferior. El *espíritu de un pueblo* (como lo fue, por ejemplo, Atenea) es la divinidad que se *sabe* y se *quiere*. La *piedad familiar* es el sentimiento, la eticidad que se comporta sentimentalmente. La *virtud política* es la voluntad que quiere el fin absoluto pensado.

§ 258

El derecho superior del Estado racional

En cuanto actualidad de la *voluntad* sustancial, el Estado es absolutamente *racional*. Esta actualidad la posee la voluntad en la autoconciencia particular una vez que esta autoconciencia llega a saberse universal. Tal unidad sustancial es su propio fin absoluto e incambiante. Allí alcanza la libertad su derecho supremo. El Estado, en cuanto fin último, tiene un derecho superior frente a los individuos cuyo *supremo deber* es ser miembros del Estado.

§ 258. OBSERVACIÓN

La confusión del Estado con la sociedad civil engendra graves errores. Si el fin del Estado fuera la seguridad y la defensa de la propiedad y de la libertad personal, el *interés del individuo* sería el fin último. Pues la sociedad existiría para el individuo y la pertenencia de este al Estado se tornaría optativa.

Pero el Estado tiene otra relación con el individuo; es como miembro del Estado, que es el espíritu objetivo, que el individuo tiene objetividad, verdad y eticidad. La *unión* en cuanto tal es el verdadero contenido y el fin de la vida política. Los individuos están destinados a llevar una vida universal; el resto de sus actividades, de su satisfacción particular y de su conducta tienen como punto de partida y como resultado esta vida sustancial y universalmente válida.

La racionalidad, considerada en abstracto, consiste en la unidad de lo universal y lo particular. En el caso presente, consiste en la unidad de la libertad objetiva y la subjetiva. La primera es lo mismo que la voluntad sustancial universal mientras que la segunda es el saber del individuo y su voluntad que busca la realización de sus fines particulares. Tal es la racionalidad concreta según su contenido; considerada como forma, es la acción que se determina por leyes y principios *pensados*, esto es, *universales*. Esta idea es el ser absolutamente eterno y necesario del espíritu.

El origen *histórico* del Estado no importa para la tarea filosófica de establecer la idea del Estado. En lo que se refiere a la autoridad de un Estado existente, si ella se basa en razones, estas estarán tomadas de las formas del derecho vigente en tal comunidad.

La filosofía solo se ocupa de la necesidad que domina a estas cosas internamente, del *concepto pensado* de las mismas. A. ROUSSEAU le cabe el mérito de haber establecido un verdadero concepto, al *pensamiento* mismo, cuando sostiene que la *voluntad* es el principio del Estado. Desgraciadamente, sin embargo, "voluntad" es para él la particular mientras que la voluntad universal, en vez de ser lo absolutamente racional de la voluntad, queda como mera voluntad común que proviene de las voluntades particulares *conscientes*. Con la consecuencia de que la unificación de los individuos en el Estado se convierte en un *contrato* fundado sobre la arbitrariedad, la opinión y el consentimiento. El Estado que se genera así no puede tener la divinidad y la absoluta autoridad y majestad propias del Estado. Cuando aquel producto del entendimiento de la teoría de ROUSSEAU alcanza el poder establece una constitución que destruye todo lo establecido y existente y quiere empezar desde el

principio con solo el *pensamiento*. Tal *pretendida racionalidad* no puede fundar una comunidad; por eso, allí donde estas abstracciones sin ideas triunfaron en una gran nación produjeron uno de los espectáculos más terribles de la historia.

No se puede identificar a la voluntad objetiva con la voluntad del individuo; la racionalidad de la primera puede ser reconocida o no, querida o no, por las personas singulares. La voluntad subjetiva no es más que uno de los aspectos de la *idea de la voluntad racional*, que es tanto para sí como en sí.

A la concepción de que el Estado es racional se opone, también, la apariencia externa: parece que la *sustancia* del Estado fuera la contingencia de que los hombres tienen necesidades, que precisan de protección, de fuerza, de riquezas, etc. Estos son, sin duda, momentos del desarrollo histórico del Estado pero no su esencia. Aquí, de nuevo, el conocimiento toma a la singularidad individual como principio de la teoría, como hizo ROUSSEAU y como, en nuestros días, hace VON HALLER. Sin embargo, si se trata de concebir la esencia del Estado, por superficial y unilateral que sea la teoría, tendrá que ofrecer *conceptos*, pensamientos, determinaciones universales. En las instancias señaladas, sin embargo, no solo se descuida el contenido racional que es el Estado sino también la forma misma del pensamiento. (Nota crítica acerca de *La restauración de la ciencia del derecho* de VON HALLER).

§ 259

Momentos de la idea de Estado

La idea del Estado consta de los siguientes momentos o configuraciones:

(*a*) Ella es actual *inmediatamente*; como tal la idea es determinado Estado individual, que es un organismo en relación consigo. La idea es la *Constitución* o el *derecho interno del Estado*.

(*b*) La idea pasa a la *relación* del Estado individual con otros Estados. En esta configuración ella es *derecho internacional* o derecho externo del Estado.

(*c*) La idea es universal como *género* y poder absoluto frente a los Estados individuales. La idea de Estado es el espíritu que se confiere su actualidad en el proceso de la *historia universal*.

A. *El derecho interno del Estado*

§ 260

El Estado y el individuo

El Estado es la actualidad de la *libertad concreta*. Esta consiste en que la persona singular y sus intereses particulares encuentran en la libertad concreta su *desarrollo* máximo y el *reconocimiento de sus derechos* en el sistema de la familia y en la sociedad civil. Ello ocurre debido a que aquellos intereses personales *se convierten* parcialmente por sí solos en intereses universales. Al propio tiempo, las personas llegan a reconocer al interés individual como su propio *espíritu sustancial* y lo adoptan como *fin último* de sus acciones. De este modo deja de haber una separación entre lo universal y lo particular: no hay intereses universales sin el saber y el querer de las personas privadas y estas ya no llevan una vida dedicada a puros asuntos particulares. Los individuos viven en y para lo universal y saben que su acción es eficaz para este fin. Los Estados modernos poseen esta tremenda fuerza y profundidad: dejan, por un lado, que el principio de la subjetividad se perfeccione hasta que la particularidad personal alcanza la *independencia más extrema*. Al mismo tiempo, por el otro lado, el Estado *conduce* a este principio subjetivo de vuelta a la *unidad sustancial* para conservarlo en ella.

§ 261

El Estado y las esferas de la vida y el derecho privados

El Estado representa, frente a las esferas del derecho y el bienestar privados, frente a la familia y la sociedad civil, una necesidad *externa*, una potencia superior. Tanto las leyes como los intereses de aquellas esferas están sometidos a la autoridad del Estado y dependen de ella. Pero este no es más que un aspecto de la relación; pues, por otra parte, el Estado es el fin *inmanente* del derecho y el bienestar privados. En cuanto tal la fuerza del Estado se encuentra en la unidad de su propio fin universal con los intereses particulares de los individuos. Esta unidad se hace patente en que los individuos tienen *obligaciones* con el Estado en la misma medida en que poseen derechos en él (§ 155).

§ 261. OBSERVACIÓN

Señalamos (§ 3, Observación) que las ideas de que el derecho privado depende del Estado y que la manera filosófica no considera a las partes más que en relación con el todo, vienen ambas de *El espíritu de las leyes* de MONTESQUIEU.

En las primeras etapas formales de esta exposición todavía aparecen separados la *obligación* y el *derecho*. Estar obligado en mi conducta es lo que corresponde frente a lo que considero *sustancial*, absolutamente universal. El derecho, en cambio, es la *existencia* de tal sustancia y, en cuanto tal, es el lado de su *particularidad* y el de mi libertad *particular*. Así, obligación y derecho están repartidos entre diversas personas y aparecen divididos. Pero el Estado en cuanto ético, como unidad de lo sustancial y lo particular, contiene la reunión, *en una misma relación*, de mi deber y de mi derecho. De manera que mi obligación hacia el Estado corresponde a la existencia en él de mi libertad particular. Sin embargo, debido a que en el Estado se realizan sus diversos momentos integrantes de acuerdo con la figura *peculiar* de cada uno de estos momentos, el deber y el derecho se separan de nuevo. De modo que, aunque *en sí* o formalmente son idénticos, son, al mismo tiempo, *diversos* según *su contenido*. En lo moral y lo relativo al derecho privado falta la *verdadera* necesidad de la relación y no queda sino la igualdad abstracta del contenido. En estas esferas abstractas *aquello* que es justicia y deber para uno debe ser justicia y deber para los demás. Este contenido abstracto idéntico y universal solo existe como principio único del deber y del derecho, como la libertad personal del hombre en general. Los esclavos no tienen deberes porque carecen de derechos y no tienen derechos porque les faltan las obligaciones. Aquí no nos referimos a los deberes religiosos.

En el desarrollo de la idea concreta sus momentos se diferencian; las determinaciones de estos momentos cambian su contenido. En la familia, los derechos del hijo frente al padre no tienen *igual contenido* que sus deberes con él; el ciudadano, por su parte, en relación con el príncipe y el gobierno no posee derechos *del mismo contenido* que sus deberes con ellos.

El concepto de la unidad de obligación y derecho es una de las determinaciones más importantes de la vida política; de tal unidad, que abarca lo universal y lo particular y concede lo suyo a ambos, depende la fuerza interna del Estado moderno.

Cuando se considera al deber abstractamente el interés particular aparece como inesencial y se lo suele descartar como algo indigno.

Visto, en cambio, como parte del proceso de la realización concreta de la idea el momento de la particularidad resulta esencial e imprescindible. La satisfacción de la particularidad es necesaria para la idea. El individuo debe encontrar que de algún modo su propio interés coincide con el cumplimiento de su deber, que su satisfacción reside en cumplir con sus obligaciones. De su posición en el Estado el individuo deriva el derecho a que la cosa pública sea *su propio asunto privado*. El interés particular no debe ser ni marginado ni oprimido sino llevado a coincidir con el interés universal; esta coincidencia los conservará a ambos. El individuo, que es súbdito según sus obligaciones, encuentra, cumpliéndolas, la protección de su persona y de su propiedad, la consideración de su bienestar particular y de la satisfacción de su ser esencial. La conciencia de ser y de sentirse miembro del todo del estado lo lleva a cumplir con sus obligaciones como otros tantos servicios al estado y negocios favorables a este. En esto consistirá la vida y subsistencia del individuo. Considerado abstractamente, en cambio, el interés universal no consistirá más que en que sus asuntos y negocios fuesen conducidos como otros tantos deberes. Para la manera abstracta de pensar nunca desaparece la división entre deberes y derechos.

§ 262

La familia y la sociedad civil como etapas del espíritu universal: §§ 262-263

El concepto de espíritu se divide en las esferas ideales de la familia y la sociedad civil, que son sus figuras finitas, con el fin de hacerse espíritu infinito actual al retirarse de estas configuraciones suyas. Mediante tal división reparte el material de su realidad finita entre la familia y la sociedad civil. Este material son los individuos como *multitud*. En el caso de cada individuo singular, sin embargo, su propia posición debe aparecer *mediada* por las circunstancias, el arbitrio personal y la propia elección de su destino. En la sociedad moderna cada uno depende en buena medida de sus preferencias y decisiones (§ 185 y Observación).

§ 263

La singularidad y la particularidad, que son momentos del espíritu, tienen en las esferas de la familia y de la sociedad civil su realidad inmediata y reflejada. En estas esferas ya *aparece*, sin embargo, la universalidad objetiva o el espíritu se muestra como el poder de la ra-

cionalidad, que les impone leyes a lo singular y lo particular, y los somete a la necesidad (§ 184). El espíritu universal se presenta en la familia y la sociedad civil en la forma de las *instituciones* que hemos considerado antes.

§ 264

Los lados particular y universal de la personalidad

Los individuos de la multitud son naturalezas espirituales y, en este sentido, constan de dos momentos. Por una parte son singularidades *para sí* en su saber y su voluntad. Por la otra, son universales que conocen y quieren su fundamento sustancial. Para que obtengan los derechos que corresponden a estas dos partes deben realizarse a la vez como personas privadas y como personas sustanciales. En la familia y la sociedad civil se actualizan las personas privadas de manera inmediata. La realización de la personalidad sustancial, en cambio, se efectúa de las dos maneras siguientes: (1) las personas llegan a tener en las instituciones, que son lo absolutamente *universal* de sus intereses particulares, su autoconciencia esencial. (2) Las personas tienen negocios y actividades que sirven a un fin universal como miembros de una corporación.

§ 265

La Constitución

Las instituciones mencionadas a propósito de la personalidad sustancial en el parágrafo anterior, son, en el ámbito de lo *particular*, la *Constitución*, esto es, la racionalidad desarrollada y actualizada. Ellas son el fundamento firme tanto del Estado como de la confianza y de toda la actitud del individuo hacia el Estado. Tales instituciones son la base de la libertad pública ya que en ellas se hace actual y racional la libertad particular. En ellas ya se hace presente *implícitamente* la unidad de libertad y necesidad.

§ 266

Espíritu universal e individual: §§ 266-267

Pero el espíritu no es solo objetivo y actual para sí mismo como aquella necesidad y como reino de cosas fenoménicas sino que también

es objetivo y actual para sí mismo en cuanto *idealidad* e interioridad de lo necesario y las apariencias. Por eso es que esta universalidad sustancial llega a convertirse, en el espíritu de los individuos, en objeto y fin *para sí misma* y aquella necesidad llega a tener también la *figura* de la libertad.

§ 267

La *necesidad* en la idealidad o en el momento subjetivo es el desarrollo del espíritu dentro de sí mismo. En cuanto sustancialidad *subjetiva* el espíritu o la idea es la *disposición de ánimo* o actitud política; en cuanto sustancialidad *objetiva*, a diferencia de aquella, es el *organismo* del Estado o el Estado propiamente *político* y *su Constitución*.

§ 268

El patriotismo y su contenido: §§ 268-269

La *disposición* política *del ánimo*, el *patriotismo* en general, una forma de la voluntad que se ha convertido en *costumbre*, es el resultado de las instituciones vigentes en el Estado en las cuales la razón se ha *actualizado* y a las que la conducta individual adecuada confirma prácticamente. El patriotismo es una certeza que, a diferencia de la puramente subjetiva, que es mera opinión y no proviene de la *verdad*, está en la *verdad*.

La disposición patriótica del ánimo es, en general, la *confianza*, la conciencia de que mis intereses, tanto los sustanciales como los particulares, están contenidos y conservados en el interés y el fin del Estado en cuanto este tiene una relación conmigo como individuo. Así es como este sentimiento de confianza, cuya lucidez admite ser cultivada en diversos grados, anula la alteridad del Estado para mí y como llego a ser libre en esta conciencia.

§ 268. Observación

Se suele identificar al patriotismo con la disposición para actuar y sacrificarse de manera *extraordinaria*. Pero esencialmente el patriotismo es la actitud cotidiana acostumbrada a saber que la comunidad es la base sustancial y el fin en todas las circunstancias de la vida. Esta conciencia firme que se conserva en todo momento es la que origina la disposición para los esfuerzos extraordinarios. Pero como a menudo los hombres son más valientes que justos fácilmente se convencen a

sí mismos que poseen aquel patriotismo extraordinario para no tener que cultivar aquella disposición de ánimo auténtica o para disculparse de que les falta.

A veces *el patriotismo* es erróneamente tratado como una mera opinión. En efecto, cuando aparece como originándose por sí solo a partir de representaciones subjetivas y de ideas, el patriotismo carece de su verdadero fundamento, que es la realidad objetiva de las instituciones racionales del Estado.

§ 269

El *contenido* del ánimo patriótico, que es particular y determinado, lo toma el patriotismo de los diversos aspectos del organismo del Estado. Este organismo es el desarrollo de las diferencias internas del espíritu universal o la idea que se están actualizando objetivamente. Las diferentes facetas de la idea constituyen los *diversos poderes* y sus asuntos y funciones prácticas. Mediante ellas lo universal se *genera* continuamente *de manera necesaria* por cuanto esta génesis está determinada por la *naturaleza del concepto*. En cuanto lo universal, sin embargo, se produce y a la vez también precede a su propia producción, *conserva* su identidad a lo largo de este proceso. El organismo que corresponde a esta descripción es la *Constitución política*.

§ 270

La sustancialidad del Estado

(1) La *actualidad abstracta* o sustancialidad del Estado consiste en que el fin de este es el interés universal en cuanto tal; este interés universal contiene a los intereses particulares y los mantiene en cuanto él es lo que constituye la sustancia de estos. (2) Esta sustancialidad del Estado es, también, la *necesidad* del mismo; ella se divide en las *diferencias* conceptuales a las que corresponden las diversas esferas de actividad del Estado. Debido a aquella sustancialidad estas diferencias son determinaciones actuales *fijas* o poderes del Estado. (3) Esta sustancialidad del Estado es espiritual. Ella es el espíritu que se conoce y se quiere después de haber pasado por la *forma de la cultura y la educación*. El Estado *sabe*, en consecuencia, lo que quiere; lo sabe de *manera universal*, como algo *pensado*. El Estado funciona y actúa, por eso, de acuerdo con fines y principios conocidos, según leyes que no solo posee implícitamente sino que son conscientes. En la medida

en que sus acciones están relacionadas con circunstancias y situaciones existentes las lleva a cabo a partir de un conocimiento preciso de las mismas.

§ 270. OBSERVACIÓN (el Estado y la religión)

Debido a que hoy se suele decir que el Estado se funda en la religión y esta opinión origina muchas confusiones conviene tocar aquí el tema de *las relaciones del Estado con la religión*. El Estado es el espíritu *que se encuentra instalado en el mundo*; a la religión, en cambio, se la considera un consuelo que nos compensa de las injusticias del mundo y de las grandes pérdidas. También se dice que ella enseña la indiferencia ante el curso de las cosas y los negocios terrenos. Parece, entonces, que la religión no se presta para apoyar los intereses y asuntos del Estado y aquella opinión insinúa que el Estado se dedica principalmente a servir a las pasiones mediante un poder injusto. Es errado, además, hablar de la religión en general; no hay que olvidar que ella puede tomar formas que someten al hombre a la superstición y lo degradan por debajo de los animales. Necesitamos, por eso, de un poder frente a la religión que se haga cargo de los derechos de la razón y de la autoconciencia.

Para determinar cuáles son las relaciones entre Estado y religión hay que recurrir al concepto de religión. La religión tiene a la verdad absoluta como contenido y en este sentido está estrechamente ligada a las formas supremas del espíritu. En tanto que intuición, sentimiento y saber representativo que se ocupan de Dios, que es el fundamento absoluto y la causa de todo, la religión exige que todas las demás cosas sean consideradas de esta manera y que encuentren en ella su corroboración, su justificación y su verificación. Tanto el Estado y las leyes como los deberes encuentran para la conciencia su confirmación suprema y su máxima obligatoriedad en relación con la religión. Pues aún el Estado, las leyes y los deberes son cosas determinadas que precisan de una esfera superior en la que tienen su fundamento (Enz § 553). Por esto es que la religión procura una conciencia de lo inmutable, de la libertad y la satisfacción más altas frente a la mutabilidad del mundo, la frustración de los fines y la pérdida de las posesiones (Nota: La religión tiene, como el *conocimiento* y la *ciencia*, una forma diversa de la del Estado. Ellos existen en el Estado en parte como *medios* culturales y educativos, en parte como *fines que se justifican por sí mismos*. Los principios del Estado aplican a estas esferas en sus dos funciones de medios y de fines. Un tratado completo del Estado tiene que conside-

rar cómo se *aplica* el derecho del Estado a estas esferas y también a la del arte, a la de las meras circunstancias naturales, etc. Aquí solo nos referimos de paso a este asunto). Si la religión resultara ser el *fundamento* de lo ético y contuviera la naturaleza del Estado como voluntad de Dios, hay que recordar que no sería más que eso, el fundamento. Aquí es donde el Estado y la religión se separan. El Estado es la voluntad de Dios en tanto que espíritu presente en el mundo, un espíritu que está desarrollando su verdadera figura y *organizándose como un mundo* real.

La religión es la relación con lo absoluto mediante *el sentimiento, la representación y la fe* y desde este centro omnicomprensivo, todo lo demás tiende a parece accidental y efímero. Pero en relación con el Estado no solo importa la *esencia* de la religión sino también su existencia. Si nos atuviéramos a su forma esencial y reconociéramos que solo la religión es determinante y válida, expondríamos al Estado, que es un organismo desarrollado de diferencias, leyes y organizaciones establecidas, a la inseguridad y la inestabilidad. Pues las leyes objetivas y universales son, para aquella forma que abarca a todo lo determinado y que como tal se convierte en algo subjetivo, meramente negativas. Para la conducta humana se seguiría de ello que el justo carece de ley; bastaría ser piadoso y hacer lo que le da a uno la gana. Mientras cada uno actúa arbitrariamente puede calmar a sus víctimas refiriéndolas a los consuelos de la religión o, peor aún, condenarlas por irreligiosas. Esta actitud negativa puede ser solo una opinión o disposición interna; pero si es, más bien, una conducta real y efectiva da lugar al *fanatismo* religioso el cual, tal como el político, excluye a lo que no reconoce. La propiedad privada, el matrimonio, las relaciones y el trabajo en la sociedad civil le parecen al fanatismo indignas del amor y de la libertad sentimentales. Pero como en la vida y en la acción reales es imprescindible tomar decisiones, estas serán como las de la subjetividad de la voluntad que se sabe absoluta (§ 140), esto es, tomadas a partir de la representación subjetiva, o de la *opinión* y del *capricho arbitrario*.

La verdad consiste aquí en dar el paso desde la subjetividad sentimental a lo exterior, desde las representaciones de la razón a la realidad. En esto ha trabajado toda la historia universal y ha conseguido así que la humanidad civilizada logre efectiva y conscientemente una existencia racional que consiste de las leyes y las instituciones del Estado. Aquellos que *buscan al Señor* y que quieren obtenerlo todo *inmediatamente* en vez de darse el trabajo de elevar su subjetividad al conocimiento de la verdad y al saber de la justicia y de la obligación objetivas,

no pueden producir más que la ruina de las relaciones éticas y otras atrocidades. Pero no es necesario que tal actitud religiosa se desarrolle en esta forma. Puede, en su postura negativa, mantenerse como algo puramente interno y en lo demás adaptarse a las leyes e instituciones vigentes. Se contentará, en tal caso, con desear, suspirar y despreciar todo. No es la fuerza sino más bien la debilidad la que ha convertido a la religiosidad de nuestro tiempo en una piedad de tipo *polémico*. En vez de educar a la opinión mediante el estudio y someter a la voluntad a cierta disciplina para elevarla a la obediencia libre, resulta facilísimo renunciar al conocimiento de la verdad objetiva, cultivar el sentimiento de estar oprimido y conservar el propio engreimiento. Las personas que adoptan esta actitud creen que su bienaventuranza les da todo lo necesario para comprender la naturaleza de las leyes y las disposiciones del Estado, para opinar sobre ellas y decidir lo que debieran ser. Como tal comprensión sale de un corazón piadoso tiene que ser, según ellas, infalible e intocable. Pretenden que cuando una intención o una aseveración se fundan en la religión no se les puede reprochar ni su superficialidad ni su injusticia.

En la medida en que la verdadera religión se abstiene de tomar esta actitud polémica frente al Estado y lo reconoce y confirma tiene para sí una *posición* y *actividades* propias. El *culto* consta de *acciones* y de *doctrinas*. Para conducir sus asuntos la religión necesita tanto *posesiones* y *propiedades* como *individuos* dedicados al *servicio* de la comunidad. De este modo se establecen las relaciones entre el Estado y la comunidad eclesiástica. Es una obligación del Estado facilitarle el cumplimiento de sus fines religiosos a la comunidad religiosa y ofrecerle protección. Además, como la religión es, para el Estado, el momento más profundo del espíritu que lo integra, él debe exigir de sus miembros que pertenezcan a alguna comunidad eclesiástica. Puede tratarse de cualquiera pues el Estado no se ocupa del contenido de la representación interna de la religión. Cuando el Estado está bien desarrollado y es fuerte puede mostrarse liberal con la religión y pasar por alto ciertos detalles que le conciernen. Puede llegar a soportar en su seno a comunidades que niegan el reconocimiento religioso a ciertas obligaciones que el Estado impone (dependiendo, claro está, del tamaño de estas comunidades) y contentándose con que obedezcan las leyes de la sociedad civil (Nota: De los cuáqueros y otros, por ejemplo, solo se puede decir que son miembros activos de la sociedad civil, o personas privadas. Los deberes directos con el Estado los cumplen pasivamente. No van a la guerra y niegan que deban hacerlo pero se les admite que reemplacen el servicio militar por otros servicios. El Estado ejerce *tolerancia* frente

a estos grupos pues como se sustraen a sus obligaciones con el Estado no pueden, en sentido propio, reclamar que son sus miembros. Anécdota del Congreso norteamericano). Solo debido a su fortaleza puede el Estado tolerar estas anomalías y confiar en la racionalidad de sus instituciones. Formalmente puede haberse justificado que se le negaran los derechos civiles a los judíos aduciendo que constituían no solo una religión sino una raza diferente. Pero los ataques contra ellos que se han hecho a partir de esta y otras alegaciones ignoran que ellos son, ante todo, *hombres*. La humanidad, lejos de ser una cualidad abstracta o superficial (§ 209, Observación), es la base para que el reconocimiento de derechos civiles despierte en las personas un *sentimiento de sí* como sujetos de valía y miembros regulares de la sociedad civil. De que todos tengan derechos y gocen de ellos sin restricciones proviene luego una deseable similitud de las maneras de pensar y de las actitudes. Negarles a los judíos los derechos civiles no hace más que confirmar la separación de los demás que se les reprocha y de la cual el Estado sería responsable; además, el Estado estaría negando con ello su propio principio según el cual es una institución objetiva y poderosa (§ 268, Observación, al final).

La comunidad eclesiástica pasa a la existencia mundana externa en cuanto tiene *propiedades*, lleva a cabo las *operaciones* del culto y ocupa a individuos para ello. Penetra, de este modo, en la esfera del Estado y se coloca con ello *inmediatamente* bajo sus leyes. Todo lo ético, como por ejemplo, el juramento y el matrimonio, conlleva una exaltación espiritual que obtiene su confirmación más profunda mediante la religión. Las relaciones éticas son esencialmente, sin embargo, relaciones de la racionalidad actualizada; es en cuanto partes de esta racionalidad que ellas poseen derechos que es preciso afirmar y respetar en primer término. Desde esta perspectiva resulta que la confirmación eclesiástica de tales derechos no pasa de ser un lado interno, abstracto de los mismos.

Otras expresiones de la comunidad religiosa: en el caso de la *doctrina* lo interno predomina sobre lo externo; no así en los *actos* del culto y otras conductas relacionadas cuyos aspectos *legales* son cosa del Estado. (Es verdad, claro, que las iglesias han conseguido liberar a sus ministros y propiedades del poder y la jurisdicción del Estado). El alcance del *control público* de estos asuntos es indeterminado pero lo mismo ocurre también en materias civiles (§ 234). Vale, en todo caso, que en cuanto una comunidad religiosa se convierte en una corporación cae bajo el control y la vigilancia de las autoridades del Estado.

La *doctrina*, en cambio, tiene su esfera propia en la conciencia y goza del derecho de la libertad subjetiva de la autoconciencia. Este

es el dominio de la intimidad que no constituye un campo del Estado. Sin embargo, también el Estado posee una doctrina ya que sus instituciones y lo que él reconoce como válido en materia de justicia, de Constitución, etc., tiene la forma del *pensamiento* que se expresa como ley. Debido a que el Estado no es una máquina sino la vida racional de la libertad autoconsciente resulta que el espíritu de sus miembros es un momento esencial del Estado real. Por otro lado, no se puede decir que la doctrina de la Iglesia sea algo interno de la conciencia sino que es también exteriorización de un contenido que está íntimamente ligado a los principios y las leyes estatales. El Estado y la Iglesia puede, por eso, *coincidir* directamente o *chocar* frontalmente. La diferencia de sus respectivas esferas puede ser convertida en una contraposición aguda en la medida en que ella reclame que el contenido absoluto de la religión, que abarca tanto lo espiritual como lo ético, está entero de su lado mientras que el Estado no es más que un aparato mecánico para el logro de fines externos. Esta oposición toma también las formas de la división entre el reino de Dios contra el del mundo, lo eterno contra lo transitorio. La Iglesia se presenta, en consecuencia, como un fin en sí y considera que el Estado es un mero medio. De esto ella concluye que formular doctrinas y enseñar es su función propia en la que debiera de gozar de completa libertad y del completo respeto del Estado, irrespectivamente del contenido de sus enseñanzas. La Iglesia basa estas exigencias en el argumento de que las cosas espirituales son propiedad suya. Pero la ciencia y el conocimiento en general también pertenecen a este dominio y se organizan como una totalidad de principios peculiares que tendría más derecho a ocupar el lugar que la Iglesia reclama para sí. Así es que también para las ciencias se pide la independencia del Estado, el cual queda reducido a ser un instrumento que debe ocuparse de estas cosas que son fines en sí y servirlas.

Para la relación del Estado y la Iglesia es indiferente si los individuos que sirven a la comunidad religiosa y las autoridades de esta han llegado a tener una existencia completamente separada del Estado de modo que solo los demás miembros de la comunidad quedan sometidos a él, o si su dedicación a la Iglesia representa para ellos solo el estamento a que pertenecen y que ellos mantienen separado del Estado.

Esta relación está ligada a una determinada representación de lo que es el Estado. En efecto, se piensa que su misión no consiste más que en proteger la vida, la propiedad y la libertad arbitraria de cadauno y en procurarles seguridad mientras no vulneren la vida, propiedad y arbitrariedad ajenas. Esta opinión convierte al Estado en un aparato al servicio de la menesterosidad. Lo espiritualmente superior, lo absolu-

tamente verdadero queda ordenado, de este modo, como religiosidad subjetiva o como ciencia teórica a las cuales el *lego*, que es el Estado, debe limitarse a respetar. Así es como puede parecer que el elemento ético es completamente ajeno al Estado. Es claro que ha habido tiempos bárbaros en que lo espiritual estaba alojado en la Iglesia mientras que el Estado no era más que el gobierno mundano de la violencia, la arbitrariedad y la pasión, pero esta división abstracta de la realidad (§ 358) pertenece al pasado. El desarrollo de la idea ha traído consigo una verdad nueva. El espíritu a la vez libre y racional es ético; la racionalidad actual es la que existe como Estado. La *verdad ética* existe para la conciencia pensante como un contenido elaborado que tiene la forma de la universalidad, existe como *ley*. De manera que el Estado *conoce* sus fines y conoce los principios de acuerdo con los que actúa. La religión tiene a la verdad como su materia general pero se trata de un contenido *dado* cuyas determinaciones básicas no han sido establecidas por el pensamiento y los conceptos. La relación del individuo con esta materia de la religión también es una obligación fundada sobre la autoridad y el *testimonio* del *propio* espíritu y corazón, esto es, el momento de la libertad consiste aquí en *fe* y en *sentimiento*.

La filosofía permite comprender que la Iglesia y el Estado solo difieren formalmente pero que no hay oposición entre ellos en cuanto a su contenido de verdad y racionalidad. La Iglesia puede consistir solo de un culto o tener en él su parte principal; pero hay Iglesias docentes o doctrinarias que educan a la conciencia de sus miembros. Cuando una Iglesia pasa a enseñar *principios objetivos* fundamentales que se refieren a las cosas éticas y a la racionalidad, entra, mediante tal expresión, en el terreno del Estado. Hay una diferencia entre la Iglesia y el Estado en relación con lo ético, el derecho, las leyes y las instituciones. A ella no le corresponden sino la *convicción subjetiva*, la *fe* y la *autoridad*; frente a la Iglesia es el Estado el que *sabe* de estos asuntos pues él no se mueve en el terreno de los sentimientos y de la creencia sino en el del pensamiento determinado.

En la medida en que la verdad absoluta aparece en la forma de la religión como conjunto de doctrinas propias de cierta comunidad religiosa, estas doctrinas caen fuera del alcance del Estado. Pero los principios éticos y el orden del Estado se extienden a la religión y es necesario que sea así; esta relación debida le confiere credenciales religiosos al Estado. Este tiene que hacer valer la racionalidad objetiva frente a la forma subjetiva de la verdad. Debido a que su principio es el pensamiento el Estado ha salido de hecho en defensa de *la libertad de pensamiento* y de *la ciencia* mientras que fue una Iglesia la que

quemó a *Giordano Bruno* y puso de rodillas a *Galileo*. (Nota con una cita de LAPLACE sobre GALILEO). La *ciencia* tiene su lugar en el Estado; ambos poseen la misma forma por cuanto el propósito de la ciencia es el *conocimiento* de la verdad objetiva y la racionalidad pensadas. Es claro que la ciencia puede también, como la Iglesia, entrar en conflicto con el Estado si, degradada y convertida en opinión, pretende, sin embargo, ponerse en contradicción con los principios éticos y la organización del Estado. Hay una subjetividad del saber (§ 140, Observación) a la que la ciencia puede querer atenerse porfiadamente. Frente a la mera opinión el Estado puede adoptar dos actitudes. Una es la indiferencia ante ella pues en cuanto opinión carece de poder. La otra actitud es adecuada en los casos en que el opinar que sustenta malos principios corroe el orden del Estado. Este debe defender la verdad objetiva y los principios de la vida ética.

Hace falta mencionar la *unidad del Estado y la Iglesia*, un asunto muy comentado en los tiempos modernos y presentado como un ideal supremo. Si tal unidad esencial consiste en la verdad de los principios y del espíritu de ambos es esencial también que, junto con esta unidad, se desarrolle la *diferencia* que hay entre las formas de conciencia del Estado y de la Iglesia. En el despotismo oriental existe aquella unidad tan deseada pero con sacrificio del Estado, que falta en la única configuración digna del espíritu, que es la del Estado de derecho, la eticidad libre que se ha desarrollado orgánicamente.

Para que el Estado llegue a existir como el espíritu actualizado que *se conoce a sí mismo* es preciso que se distinga de la forma espiritual caracterizada por la autoridad y la fe. Tal distinción se hace efectiva, sin embargo, solo una vez que la Iglesia se divide en sí misma. Pues el Estado gana la *universalidad* del pensamiento, que es su forma, relativamente a las Iglesias *particulares*. Para comprender esto es preciso saber no solo lo que es la universalidad *implícita* sino lo que es su *existencia*. Es un error pensar que el cisma de la Iglesia fue una desgracia para el Estado; es, más bien, la condición de que alcanzase su fin de convertirse en la racionalidad y eticidad autoconscientes. Fue, asimismo, lo mejor que le podía suceder a la Iglesia para su fin propio y para la libertad y la racionalidad del pensamiento.

§ 271

Constitución, poder civil y poder militar

La Constitución del Estado es, *en primer lugar*, la organización del Estado y el proceso de su vida orgánica *en relación consigo mismo*.

En ella llegan a diferenciarse los momentos internos del Estado y se van desarrollando hasta lograr una existencia *subsistente*.

En segundo lugar: la Constitución convierte al Estado en una individualidad, en una unidad *excluyente* que se relaciona con *otros* como tal. El Estado le da a su diferenciación *hacia afuera* la forma del poder militar. Mantiene, en cambio, sus diferencias estables dentro de sí en Estado ideal, en la forma del poder civil.

I. *La Constitución (en su aspecto interno)*

§ 272

Los poderes del Estado no lo escinden

La Constitución es racional en la medida en que el Estado divide y determina internamente su actividad eficaz *de acuerdo con la naturaleza del concepto*. Cada uno de los *poderes* que resulta de tal división ha de ser la totalidad gracias a que contiene en sí a los otros momentos de modo activo y eficaz. Como estos diversos momentos expresan las diferencias internas del concepto, están idealmente en el Estado y entre todas no constituyen otra cosa que una totalidad *individual*.

§ 272. Observación

En los tiempos modernos se ha hablado demasiado y sin sentido acerca de la Constitución y de la razón, particularmente en Alemania. Se ha pretendido que estas opiniones estaban basadas en la religión y la piedad religiosa. No es raro que las palabras "razón", "ilustración", "derecho", "Constitución" y "libertad" se les hayan hecho insoportables a muchas personas sensatas. Ha llegado casi a dar vergüenza decir algo sobre la Constitución política. Es de esperar que se difunda la convicción de que el *conocimiento* filosófico de estos temas no proviene ni del cálculo de conveniencias ni del entusiasmo subjetivo sino solo del concepto. Los que consideran que lo divino es incomprensible y que el conocimiento de la verdad es una empresa indigna debieran abstenerse de opinar sobre estas cosas. Ni la habladuría indigesta ni la edificante merecen la atención de la filosofía.

De entre las opiniones circulantes conviene mencionar, en relación con el § 269, a la que se refiere a la *división necesaria* de los poderes del Estado. Se trata de un asunto muy importante que, bien entendido, constituiría una garantía de la libertad pública. Lo que está en cuestión

aquí es la *determinación racional*. En el principio de la división de los poderes está contenido el momento esencial de las *diferencias*, de la racionalidad *realizada*. Pero el entendimiento abstracto entiende mal este momento y lo convierte en algo que es, en parte, la falsa determinación de la *independencia mutua absoluta* de los poderes, y que, por otra parte, es la opinión unilateral de que tales poderes no tienen entre sí más que una relación negativa que consiste en que se restringen mutuamente. Según esta representación cada poder se enfrenta hostilmente a los otros y les teme como si fueran malos; se proponen lograr un equilibrio entre opuestos pero no tratan de convertirse en una unidad viviente. Pero el origen de la división de los poderes del Estado viene, exclusivamente, de la autodeterminación del concepto y por eso es que la organización interna del Estado es intrínsecamente racional, la imagen de la razón eterna.

La lógica dialéctica enseña de qué manera se determinan en sí mismos primero el concepto y luego, de modo más concreto, la idea. Este proceso de autodeterminación pone los momentos de la universalidad, la particularidad y la individualidad primero en abstracto, o separados unos de otros. Escoger lo negativo como punto de partida es propio del entendimiento negativo y corresponde a la actitud del populacho (§ 244). La voluntad que quiere lo malo y la desconfianza mutua entre los poderes del Estado nunca puede explicar la unidad activa del mismo. La *independencia* de los poderes, la del poder ejecutivo y del legislativo, por ejemplo, equivale a la ruina del Estado. En la medida en que el Estado se conserve, a pesar de todo, su unidad será producida por la lucha de los poderes para someter a los otros. Así se salvará, al menos, lo esencial, que es la unidad del Estado, aunque ella resulte ser muy deficiente.

§ 273

Poderes legislativo, ejecutivo y del príncipe

El Estado político se divide, en consecuencia, en las siguientes áreas sustancialmente diferentes: (*a*) el poder legislativo, que es el que determina lo universal y lo establece en instituciones firmes; (*b*) el poder ejecutivo de gobierno, que es el que subsume las esferas *particulares* y los casos singulares bajo lo universal; (*c*) el poder del príncipe, que es el de la subjetividad en la que reside la voluntad que toma la decisión final. En este poder se reúnen, en una unidad individual, los diferentes poderes; él es, por eso, la cumbre y el origen del todo. Este poder tiene la forma de la monarquía constitucional.

§ 273. OBSERVACIÓN

El desarrollo del Estado como monarquía constitucional es obra de la modernidad; en este tiempo la idea sustancial ha alcanzado la forma infinita. La profundización del espíritu del mundo, este desarrollo libre a lo largo del cual la idea deja ir a sus momentos que ya no quedarán unidos más que idealmente en el concepto, es una *historia*. La verdadera racionalidad consiste en este desarrollo que le da su configuración auténtica a la vida ética. De lo que ocurre en esta historia trata la historia universal del mundo.

Los antiguos distinguían tres tipos de constitución: la monárquica, la aristocrática y la democrática. Esta división presupone que la *unidad sustancial* no se ha diferenciado aún en momentos independientes o no ha llegado a ser todavía *racionalidad concreta*. La división es adecuada y verdadera para la antigüedad; la diferencia entre aquellas constituciones era externa (una diferencia en el número: Enz, § 132), o se trataba de formas de diversos Estados. En contraste con esto la monarquía constitucional moderna ha reducido estas diferencias a momentos internos del Estado. El monarca es *uno*; con el poder ejecutivo se incorporan *varios* a la unidad política, y con el legislativo entran, en general, los *muchos*. Pero estas diferencias que se pueden expresar cuantitativamente son superficiales. Es inadecuado que en los últimos tiempos se hable tanto de los elementos democráticos y aristocráticos *de la monarquía* pues, en la medida en que tales determinaciones le pertenecen *a la monarquía*, ya no son ni democráticas ni aristocráticas.

Hay opiniones acerca de la Constitución política que la presentan como terminando solo en el Estado en *abstracto*, el cual gobierna y manda pero del que no se dice, por ser algo indiferente, acaso está dirigido por *uno*, por *varios* o por *todos*.

FICTHE cree que todas las mencionadas formas de Constitución política son justas y capaces de establecer el derecho en el Estado con la condición de que haya un poder opuesto que contrapese al poder supremo. Pero esta es una opinión que procede de un concepto superficial del Estado. En un Estado primitivo de la sociedad las diferencias de constitución política carecen de significado. Se puede ver en el ejemplo de la legislación que Moisés establece para el caso de que el pueblo pida un rey. Moisés no introduce mayores cambios en las instituciones sino que solo agrega la disposición de que el rey no tenga mucha caballería, ni mujeres, ni oro y plata.

Hay un sentido en el que se puede decir que también para la idea son indiferentes las tres formas antiguas de Constitución política (inclu-

yendo a la *monárquica* como una más, aparte de la democrática y la aristocrática). Pero, según este sentido invertido, la forma monárquica sería tan inadecuada como las otras dos para representar a la idea desarrollada racionalmente (§ 272), de modo que pueda encontrar en esta forma su derecho y su actualidad. Es ocioso, por lo mismo, discutir cuál de estas formas es la mejor; de ellas solo cabe hablar históricamente.

Es preciso reconocer a propósito de estos asuntos como en otros respectos, la penetración de MONTESQUIEU en su famoso tratamiento de los principios de estas formas de gobierno. Sostuvo, como es sabido, que el principio de la *democracia* es la *virtud* o la disposición sentimental de los individuos para sacrificarse por la idea encarnada en su patria. El Estado se mantiene gracias a la vigencia de la ley en la monarquía constitucional y mediante la fuerza en el despotismo. La democracia, en cambio, depende de la virtud de los ciudadanos, de su ánimo respetuoso de las instituciones que ordenan la vida común. Como en la democracia la voluntad absoluta no tiene todavía más que un carácter sustancial, ella depende de la mencionada *disposición anímica*. Al propio tiempo, sin embargo, es preciso no malentender este acierto de MONTESQUIEU. Él agrega que los intentos por establecer una democracia en el siglo XVII en Inglaterra fracasaron porque los líderes carecían de virtudes; y que si falta la virtud en una república, la codicia se apodera de todos y el Estado se convierte en un botín; sobre esto es preciso hacer algunos comentarios aclaratorios. En una etapa más desarrollada de la sociedad en la que los poderes de la *particularidad* han madurado y llegado a ser libres, la virtud de los jefes del Estado resulta insuficiente para garantizar la vida en común y conferir sus derechos positivos y negativos a la particularidad. La ley racional tiene que adoptar una forma en la que ya no dependa de lo anímico. Tampoco se ha de pensar que siendo la disposición anímica virtuosa el principio de la república democrática, tiene que faltar en la monarquía o resultar indispensable para esta forma política, como si la virtud y la eficiencia *establecida legalmente* en una organización fuesen opuestas e incompatibles entre sí.

En la *aristocracia* el principio formal es la *moderación*, según MONTESQUIEU. Quiere decir que aquí comienza una separación del poder público y el interés privado. Pero estas dos cosas están tan íntimamente ligadas en esta forma política que ella se encuentra siempre a punto de convertirse ya sea en una tiranía extrema, ya sea en una extrema anarquía y de destruirse, como en el caso de Roma en el siglo I a. C.

MONTESQUIEU reconoce al *honor* como principio formal de la *monarquía*. Esto nos muestra que no se refiere a la monarquía patriarcal

ni a la antigua; tampoco a la constitucional objetiva, sino a la *feudal*. Y se refiere a esta en el sentido de que allí las relaciones reconocidas por la Constitución están establecidas en la ley como propiedad privada y privilegios de los individuos y corporaciones. En esta Constitución la vida del Estado está establecida alrededor de personalidades privilegiadas y una gran parte de lo que hay que hacer para la manutención del Estado depende de la opinión de estas personas. De manera que lo que conserva y une al Estado no es el *deber* sino el *honor*.

¿Quién hace la Constitución? Esta es una pregunta que, bien examinada, resulta carecer de sentido. Pues presupone que puede faltar la Constitución y no existir más que un *montón* de individuos juntos. No se entiende cómo un montón podría llegar a hacerse de una Constitución. La filosofía no se ocupa de esto. Pero si la pregunta presupone la existencia de una Constitución entonces "hacer una" solo quiere decir transformar la existente. La misma Constitución contiene las disposiciones de su transformación.

Es esencial, sin embargo, que, aunque la Constitución haya surgido en cierto momento del tiempo, no se la vea como *algo hecho*. Pues la Constitución es, más bien, lo absolutamente existente que debe, por tanto, ser considerada como divina y permanente y exaltada por encima de las cosas que se hacen.

§ 274

La Constitución expresa el espíritu del pueblo

El espíritu no es actual más que en cuanto conoce lo que es. El Estado es el espíritu de un pueblo; como tal es la ley *que permea todas sus relaciones*, sus costumbres y la conciencia de sus miembros individuales. La Constitución de un pueblo depende, por eso, de la clase de autoconciencia que este pueblo tiene y de la cultura de esta conciencia de sí. Pues en esta conciencia reside la libertad subjetiva de tal pueblo y, mediante ella, la actualidad de su Constitución.

§ 274. Observación

A un pueblo no se le ha de dar sin más una Constitución, ni siquiera una de contenido más o menos racional como la que Napoleón quiso imponer a los españoles en 1808. Pues una Constitución es más que una mera cosa de la inteligencia, algo que la ocurrencia de darla sin

más preparación olvida. Los pueblos tienen, por esto, Constituciones apropiadas para ellos; se han desarrollado a lo largo de mucho tiempo y encarnan el sentimiento que un pueblo tiene de sus derechos y de sus relaciones con el Estado.

(a) *El poder del príncipe*

§ 275

Los tres momentos del poder de la corona

El poder de la corona contiene los tres elementos de la totalidad (§ 272), que son: (*a*) la *universalidad* de la Constitución y de las leyes; (*b*) el consejo, que refiere lo *particular* a lo universal; (*c*) la última *decisión* que, en cuanto *autodeterminación* es el momento al cual todo lo demás revierte y del cual todo deriva el comienzo de su actualidad. Esta autodeterminación absoluta es el principio diferencial del poder del príncipe, un individuo en el que reside la soberanía del pueblo. La exposición que sigue (§§ 276-282) trata primero de la autodeterminación de este principio universal.

§ 276

Manera como el Estado unifica a sus partes integrantes: §§ 276-277

(1) El Estado político es, según su determinación fundamental, la unidad sustancial de sus componentes. Estos elementos componentes tienen dos características: no son ni independientes ni están establecidos de manera definitiva. Si estos elementos pudieran independizarse o fijarse por sí mismos o por la voluntad de un individuo no podrían integrarse adecuadamente en el Estado político. Por otra parte todos sus momentos están presentes en el Estado, que es un ente espiritual, idealmente. Consideremos los dos caracteres de las partes del Estado.

(*a*) El Estado a la vez conserva y disuelve a los componentes particulares que unifica. Los poderes y negocios particulares están en el Estado según lo determina la idea del todo; no son independientes y su justificación y derechos están condicionados por aquella idea. Su autoridad y poder provienen del Estado. Son miembros flexibles del mismo mientras que el Estado es la identidad simple de ellos.

§ 277

(*b*) Los negocios y agencias particulares que constituyen al Estado son *propias* de él. Los *individuos* que hacen funcionar estas agencias no están ligados a ellas por su personalidad inmediata o natural sino solo por sus cualidades universales y objetivas, como ser, sus conocimientos y su pericia técnica. La personalidad particular es un asunto exterior y secundario en el desempeño profesional de los funcionarios estatales. Los negocios y agencias del Estado, por tanto, no pueden ser *propiedad privada*.

§ 278

La soberania interna del Estado o su unidad ideal

La *soberanía del Estado* consta de las dos características de sus partes integrantes que acabamos de establecer en los dos parágrafos anteriores, a saber, que tales partes carecen de independencia y de fijeza tanto consideradas en sí mismas como en relación con la voluntad de un individuo particular. Las partes del Estado político tienen su raíz última en la unidad del Estado que constituye la identidad simple de ellas.

§ 278. Observación

La soberanía tiene dos lados, uno hacia *adentro*, el otro hacia *afuera*. Acabamos de definir a la soberanía interna o nacional y trataremos de la externa en seguida.

La *monarquía feudal* no tenía más que soberanía exterior o relativamente a otros Estados, pues sus negocios y agencias del Estado y la sociedad civil (§ 273, Observación) estaban comprendidos en corporaciones y comunidades independientes. Además, algunos eran propiedad privada de individuos que podían decidir arbitrariamente cuál sería su contribución al todo del Estado. El conjunto estatal era, por ello, más bien un agregado que un organismo.

La soberanía tiene un *carácter ideal* en el sentido que la realidad independiente de las partes está disuelta en una unidad sin que, por esta razón, se pierdan las diferencias entre ellas. El mismo tipo de unidad lo encontramos en el organismo animal. Sus partes no lo dividen sino que son sus órganos, momentos internos del todo. El aislamiento e independencia de los elementos del organismo, en cambio, representa,

más bien, la enfermedad del mismo (Enz § 371). Encontramos el mismo principio de la unidad ideal (que conserva las diferencias de las partes pero les suspende su realidad independiente) en la negatividad del concepto abstracto de voluntad (§ 279, Observación). Se trata de una negatividad dirigida a sí misma mediante la cual la universalidad de la voluntad *se determina como individualidad* (§ 7); en ella toda determinación y particularidad están suprimidas y se establece el fundamento absoluto de la volición que se autodetermina. Para comprender la idealidad de este principio hay que conocer lo que son la sustancia y la verdadera subjetividad del concepto.

Es común confundir a la soberanía con el puro poder y la arbitrariedad vacía, y equipararlo al despotismo por el hecho de que ella significa que todos los derechos particulares poseen una condición ideal en ella. Pero el despotismo equivale a la ausencia de legalidad, una situación en la que la voluntad particular, sea la de un monarca o la de una oclocracia (oclocratia), reemplazan a la ley. La soberanía, en cambio, representa el momento de la idealidad de las esferas y agencias particulares en una situación constitucional de derecho. En vez de tener ellas sus fines y maneras de operar independientes del propósito *del todo*, sirven a lo que se llama *el bien del Estado*. Esta idealidad se manifiesta tanto en la paz como en las *situaciones de emergencia*.

En situaciones pacíficas y normales las esferas especiales y agencias particulares se dedican a atender sus propios asuntos. Su proceder egoísta resulta ser una contribución a otras actividades y a la conservación del todo (§ 183) en parte solo gracias a una inconsciente *necesidad* intrínseca de la cosa. En parte, sin embargo, también es la intervención directa de las autoridades superiores lo que las reconduce continuamente a contribuir de modo directo a la conservación y al propósito del todo y las restringe de acuerdo con ello (§ 289). En *situaciones de emergencia* nacionales o internacionales, el organismo que consta de sus particularidades se reúne en el concepto simple de su soberanía. A esta unidad soberana le está confiada la salvación del Estado, a la que se sacrifican ciertos derechos normalmente reconocidos. Esta es la peculiar manera en que aquella idealidad de las partes integrantes llega a realizarse (§ 321).

§ 279

La función del monarca en la soberanía del Estado

(2) La soberanía no es, por de pronto, más que el *pensamiento* universal de la idealidad descrita, que *existe* solo como *subjetividad*

segura de sí y como *autodeterminación* abstracta (y, en la misma medida, infundada) de la voluntad del monarca en que reside la decisión última. Este es el momento individual del Estado, que necesita de este momento para ser *uno* mediante él. Pero la subjetividad no es verdadera más que como *sujeto;* la personalidad, como *persona.* Del mismo modo, en una Constitución que se ha desarrollado hasta hacerse actualmente racional, los tres momentos del concepto tienen, cada uno, una verdadera configuración particular *separada*. Este momento absolutamente decisivo del Estado político como un todo no puede ser, por tanto, la individualidad en general sino *un* individuo, el *monarca*.

§ 279. Observación

Una ciencia filosófica se desarrolla derivando todo su contenido del concepto simple. El concepto aquí es el de voluntad; al comienzo es abstracto pero como el concepto se mantiene mientras se va dando inmanentemente sus propias determinaciones, acaba llenándose y ganando un contenido concreto. La personalidad abstracta del derecho inmediato se ha ido desarrollando a través de las diversas formas de la subjetividad; ahora, en el derecho absoluto, el momento del Estado, en que la voluntad ha alcanzado su objetividad concreta perfecta, nos encontramos con el momento fundamental de la *personalidad del Estado*, con su *certeza de sí*. Esta configuración es algo último: todas las particularidades están recogidas en una identidad simple; aquí se acaba el ir y venir de las consideraciones en pro de una o de otra opción y se *resuelve* mediante el "yo quiero". Esta es la decisión que inaugura toda acción y actualidad. La personalidad y la subjetividad en general no tienen *verdad* sino en cuanto son absolutamente unitarias. Pues son una relación infinita consigo; la verdad más elemental de una persona es ser sujeto para sí o lo que es para sí es una unidad. La personalidad del Estadoo no es actual sino como una *persona*, el *monarca*.

"Personalidad" es una palabra que dice el concepto como tal; la persona, en cambio, incluye al propio tiempo la actualidad del concepto. El concepto, por su parte, es la verdad, o es *idea* solo en cuanto tiene aquella determinación adicional.

Las llamadas personas *morales*, como la sociedad, la comunidad, la familia, por concretas que sean no poseen personalidad más que como un momento suyo, esto es, de manera abstracta. En este respecto las personas morales no alcanzan la verdad de su existencia. El Estado, en cambio, es aquella totalidad en la que los momentos del concepto se han actualizado de acuerdo a su verdad peculiar.

Todas estas determinaciones ya han sido explicadas tanto en sí mismas como en sus configuraciones en el curso de esta obra. Importa, sobre todo, reconocerlas como *momentos* de la idea, que es donde tienen su posición auténtica y alcanzan su verdad.

El concepto de monarca es el más difícil para el entendimiento abstracto que se queda detenido en determinaciones separadas y está dominado por puntos de vista finitos. El razonamiento no entiende sino lo derivado a partir de razones. Trata, por eso, de representar a la dignidad del monarca como *derivada* tanto por su forma como por su destino o misión. Pero el concepto de monarca, lejos de ser algo derivado, es lo originario, lo que comienza desde sí. Es más adecuada la representación según la cual la autoridad del monarca se funda sobre la autoridad divina, pues esta imagen implica que la autoridad de la corona es absoluta. Pero esta representación ha dado lugar, por otro lado, a malentendidos y la tarea de la filosofía es, precisamente, concebir este elemento divino.

La expresión "soberanía del pueblo" puede significar que cualquier pueblo es independiente *hacia afuera* y que constituye su propio Estado. Por ejemplo, si el pueblo de Gran Bretaña es soberano los pueblos escocés, inglés e irlandés, no lo son desde que dejaron de tener príncipes propios o gobiernos supremos propios.

De la *soberanía hacia adentro* o en asuntos nacionales se puede decir que reside en el *pueblo* siempre que la expresión se refiera a la *totalidad*, en el sentido en que mostramos antes (§§ 277, 278) que la soberanía le corresponde al *Estado*. Pero una soberanía del pueblo entendida como *opuesta a la soberanía que reside en el monarca,* en uso corriente hoy, es una idea confusa basada en una representación inculta de pueblo. El pueblo *sin* su monarca y por tanto sin su articulación en un todo organizado es la masa informe; ya no se trata de un Estado y ya no posee las características determinaciones de tal, como son la soberanía, el gobierno, los tribunales, las autoridades, los estamentos, etc. Precisamente cuando en un pueblo aparecen estos momentos característicos de la vida estatal él deja de ser la abstracción indeterminada que la opinión común llama *pueblo*.

Si por soberanía del pueblo se entiende la forma *republicana* de gobierno y, aún, más precisamente, la democracia, entonces ya hemos dicho algo antes (§ 273, Observación) de lo que es preciso señalar al respecto. Por otra parte, esa representación ya no cabe discutirla aquí donde se trata de la idea del Estado.

En un pueblo que ya no es ni un clan patriarcal ni se encuentra ya en aquel Estado subdesarrollado en el que son posibles las formas

de la democracia y la aristocracia (§ 273, Observación); en un pueblo que, habiendo superado una situación arbitraria y de desorganización, ha llegado a ser, más bien, una verdadera totalidad orgánica desarrollada, la soberanía es la personalidad del todo. Esta personalidad tiene su realidad adecuada en la *persona del monarca*.

El nivel sustancial en que las Constituciones se diferencian todavía en democracia, aristocracia y monarquía es uno en que el desarrollo de las diversas partes del Estado y su profundización están incompletos; aquí no se destaca aún en su peculiaridad el momento principal de la monarquía. Este consiste en que la monarquía es, como aspecto *inmanente* orgánico del Estado *la voluntad autónoma que hace la decisión final*. Aunque en aquellas formas subdesarrolladas también tiene que haber un individuo a la cabeza del Estado y de las empresas estatales pues toda acción y toda actualización de una empresa tienen su origen en la unidad de la iniciativa resuelta de quien la propone. De tal unidad depende también el logro o éxito de la acción. El elemento subjetivo de la iniciativa y de la decisión de llevarla a cabo aparece, en el nivel sustancial en que falta que se diferencien los poderes políticos, como algo contingente, por una parte y por otra, como un elemento subordinado. La decisión pura tiene que presentarse, por eso, como algo que está más allá de aquellos dirigentes políticos condicionados y relativos. La decisión sin mezcla es un momento de la idea y tiene, como tal, que entrar en la existencia; pero no proviene de la esfera de la libertad humana, a la que el Estado comprende en sí, sino que tiene el carácter de un destino, que determina los asuntos comunes desde fuera.

En la necesidad de encontrar una instancia política que represente la *decisión final* en los grandes asuntos y los momentos importantes de la vida del Estado, se puede ver el origen de los *oráculos*, del "demonio" de SÓCRATES, de la costumbre de interpretar las entrañas de animales, el vuelo de los pájaros, etc. En efecto, ha de tratarse de una decisión que los antiguos aún no se atreven a atribuirle a la capacidad del hombre porque no han captado todavía la profundidad de la autoconciencia.

En el "demonio" de SÓCRATES (§ 138) podemos ver el comienzo del proceso mediante el cual la voluntad, que antes solo se ponía *más allá* de sí misma, ahora se traslada a sí y se reconoce dentro de sí. Esto corresponde al comienzo de la libertad que *se conoce*, esto es, de la verdadera libertad. Tal es la libertad real de la idea; es esta libertad la que le confiere actualidad a cada uno de los momentos de la racionalidad, una actualidad propia de cada uno de ellos, presente y *autoconsciente*. De este modo ella, que es la certeza última que se autodetermina, le confiere a la culminación del

concepto de voluntad la función de conciencia: Esta autodeterminación última solo puede caer dentro de la esfera de la libertad humana, sin embargo, siempre que ocupe la posición de una cúspide sublime, *separada de todo lo particular y por encima de toda condición*. Solo así es actual de acuerdo con su concepto.

§ 280

Separación del monarca. Corona hereditaria

(3) Esta última identidad consciente en la que tiene su existencia la voluntad del Estado se encuentra, para empezar, en una posición separada o abstracta; es simple todavía y no constituye, por eso, más que una *singularidad inmediata*. Está determinada, en su concepto, por la *naturalidad*. El monarca está separado esencialmente, en consecuencia, en tanto que este individuo, de todo otro contenido. Y este individuo está destinado, de manera inmediata natural, por el *nacimiento*, a la dignidad de monarca.

§ 280. Observación

Este paso que lleva del concepto de la autodeterminación pura a la inmediatez del ser (o del concepto de la voluntad que toma la última decisión a la existencia del monarca constitucional) y, con ello, a la naturalidad, es un paso de carácter especulativo. El conocimiento del mismo pertenece a la lógica filosófica. En conjunto coincide, por lo demás, con cierto paso que caracteriza a la voluntad, esto es, con el proceso que traslada a la existencia a un contenido de la subjetividad (el fin representado) (§ 8). Pero aquí la idea tiene una forma peculiar y el paso que consideramos es el *vuelco inmediato* de la autodeterminación de la voluntad (del concepto simple) en una existencia natural y un *esto* sin que medie un contenido *particular* (un fin de la acción).

Encontramos el mismo vuelco en la *prueba ontológica* de la *existencia de Dios*: el concepto absoluto se convierte en existencia. En ello solía residir la profundidad de la idea para la edad moderna pero es precisamente por tener este carácter que se la ha tenido por *incomprensible* ahora último. En los tiempos más recientes, en que solo se tiene por verdad a la unidad del concepto con la existencia (§ 23), tiene que resultar incomprensible el paso del concepto a la existencia; así es como se ha llegado a renunciar al conocimiento de la *verdad*. Como

el entendimiento no posee en sí la conciencia de la unidad de concepto y existencia se queda detenido en la *separación* de los dos momentos de la verdad. Tal vez concede, a lo sumo, en lo que se refiere a Dios, que todavía se puede tener *fe* en aquella unidad. Pero en lo que se refiere al monarca, como se supone que esta representación es perfectamente familiar para la conciencia común, el entendimiento insistirá en conservar aquí su separación de concepto y existencia y sacará mediante sus astutos raciocinios, ciertas consecuencias de ella. Negará, en efecto, que el momento de la decisión última esté ligado *implícita* y *actualmente* (esto es, en el concepto racional) con la naturalidad inmediata del monarca existente. De esto infiere que la conexión entre ambos es fortuita o *contingente*. Además concluye que, como racionalmente aquellos dos momentos son absolutamente diversos, la conexión entre ellos es irracional. De esta manera se concluyen de aquella opinión diversas consecuencias que son destructivas para la idea del Estado.

§ 281

La majestad del príncipe y la unidad del Estado

La *majestad* del monarca consiste de dos momentos indivisiblemente unidos. Estos son: (*a*) la última sí-mismidad infundada de su voluntad y (*b*) su existencia que, por ser una categoría que pertenece a la naturaleza, resulta carecer también de fundamento. Ambos momentos de la majestad integran la idea de algo que es *inconmovible* frente a la arbitrariedad. En tal unidad reside la *unidad actual* del Estado, a diferencia de su unidad implícita, de que hablamos antes. La unidad actual del Estado queda sustraída al peligro de ser arrastrada a la esfera de la particularidad, de la arbitrariedad, y de los fines y los puntos de vista de esta esfera, solo gracias a su *inmediatez externa*. Esto quiere decir que ella no deriva de nada particular ni depende de nada. Así es que las luchas de las facciones por el trono y el debilitamiento y ruina del poder del Estado no afectan a la unidad del mismo.

§ 281. Observación

Los derechos de nacimiento y de herencia constituyen el fundamento de la legitimidad de la monarquía. No se trata, sin embargo, del *fundamento de un mero derecho positivo sino de uno contenido en la idea.*

Que el trono se herede por sucesión natural, esto es, que el acceso a él esté rígidamente establecido, evita las luchas entre facciones y constituye una ventaja de la monarquía. Este aspecto de la monarquía, sin embargo, no es más que derivado. No constituye su *fundamento*. Si se lo tomara por tal se rebajaría la majestad del príncipe a la esfera del razonamiento abstracto. Este razonamiento no ve a la majestad en su carácter de inmediatez infundada e interioridad última, de acuerdo con la idea del Estado que le es inmanente. Sino que le atribuye otro carácter, ajeno a ella, basándola, por ejemplo, en *el bienestar del Estado o del pueblo*. De un procedimiento que deriva la majestad del trono a partir de consideraciones utilitarias se puede deducir, sin duda, su carácter hereditario mediante "términos medios". Pero esta determinación es compatible también con otros "términos medios" y entonces se siguen de ella consecuencias distintas. Sabemos demasiado bien, desde luego, qué consecuencias se sacaron de este *bien* del pueblo (salut du peuple).

Por eso es que no le *debería* corresponder *más* que a la filosofía la contemplación intelectual de la majestad del trono pues toda otra manera de investigación de la idea infinita fundada sobre sí misma que no sea la especulativa, suprime absolutamente la naturaleza de la majestad del príncipe.

La *monarquía electiva* es considerada por muchos como una idea obvia por cuanto parece que el rey, como encargado del bienestar del pueblo, debiera ser elegido por este. Pero esta es una noción superficial: el derecho a gobernar no se genera en un acto de confianza del pueblo. El monarca no es el primer mandatario del Estado ni tampoco hay un contrato entre el rey y el pueblo. Tales relaciones dependen de la voluntad *arbitraria*, de la opinión y del querer de la mayoría. En la sociedad civil importa, en primer lugar, esta determinación de la voluntad arbitraria pero ella no es el principio ni de la familia ni, mucho menos, el del Estado; en general se puede decir que ella es contraria a la idea de eticidad.

La monarquía electiva es la peor de las instituciones, como se ve por sus *consecuencias*. En ella la decisión última queda confiada a la voluntad *particular* y la Constitución, dejada a discreción de esta voluntad, entraña una capitulación del poder del Estado. A consecuencia de esto los poderes que se ejercen a través de sus diversas agencias se convierten en propiedad privada; la soberanía del Estado se debilita primero y luego se pierde. Finalmente, el Estado se desintegra internamente y es derribado desde fuera.

§ 282

El derecho de gracia, exclusivo del príncipe

El *derecho de gracia* o de perdonar a los delincuentes, proviene de la soberanía del príncipe. Solo ella puede actualizar el poder que el espíritu tiene de deshacer lo ocurrido y de anular el delito mediante el perdón y el olvido, sin eliminar el derecho.

§ 282. Observación

El derecho de gracia es una de las formas más eminentes de reconocimiento de la majestad del espíritu. Se trata, por lo demás, de un derecho que, siendo un rasgo de una esfera superior, se aplica o se refleja sobre una inferior o que la precede en el orden del desarrollo. Tales aplicaciones de una determinación son asunto de las ciencias especiales, las que se ocupan de su objeto en el ámbito empírico que le corresponde a tal objeto (§ 207, Observación). También tenemos aplicaciones del mismo tipo cuando las lesiones contra el Estado, la soberanía, la majestad y la personalidad del monarca son subsumidas bajo el concepto de delito (tratado antes en §§ 95-102). No solo se los considera como delitos sino como estando entre los más graves de aquellos que requieren de procedimientos especiales en su contra, etc.

§ 283

Los otros dos momentos del poder del monarca: §§ 283-285

El poder del príncipe contiene, además, el momento de la *particularidad* o del contenido determinado que se subsume bajo lo universal. Este poder adquiere una existencia particular mediante el consejo supremo del monarca y los individuos que le presentan, para su decisión, los asuntos actuales del Estado o las provisiones legales para afrontar necesidades; le harán ver al príncipe los aspectos *objetivos* de tales asuntos o las razones para decidir en un sentido u otro y las leyes y circunstancias relativas a la cuestión que se considera. Tanto la elección como la remoción de las personas que llevan a cabo estas tareas depende del arbitrio irrestricto del monarca, que es quien está en comunicación personal e inmediata con ellos.

§ 284

Solo a quienes se ocuparon del lado *objetivo* de la decisión les corresponde la *responsabilidad* por la misma. Pertenecen a este aspecto de la decisión de monarca el conocimiento del contenido y de las circunstancias del asunto en cuestión, las leyes que se refieren a él y otros fundamentos que lo determinan. Como no se puede demostrar la objetividad de la decisión más que relativamente a dichos aspectos, que el consejo le proporciona al monarca, resulta que son estos funcionarios o las personas que desempeñan estos cargos, a quienes corresponde la responsabilidad por la decisión tomada. Ella no recae sobre la voluntad personal del monarca, que es diferente de la de su consejo supremo. La peculiar majestad del príncipe, en cuanto subjetividad que hace la decisión última, lo pone por encima de toda responsabilidad por las acciones del gobierno.

§ 285

El *tercer* momento del poder del monarca, relativo a lo absolutamente universal, tiene dos aspectos. Subjetivamente consiste de la *conciencia moral* del *monarca*; objetivamente, del *conjunto* de la *Constitución* y de las *leyes*. En consecuencia se puede decir que el poder de la corona presupone a los demás momentos del Estado tal como cada uno de estos supone al poder del monarca.

§ 286

El poder monárquico está garantizado por la racionalidad del Estado

La *garantía objetiva* del poder monárquico, del derecho de sucesión hereditaria al trono, etc., reside en que este poder posee su actualidad peculiar dentro del conjunto racional del Estado. Los demás momentos de este conjunto tienen, asimismo, sus propios derechos y obligaciones de acuerdo con su carácter peculiar. Cada miembro del organismo racional ayuda a mantener a los demás miembros en su carácter propio en la medida en que se mantiene a sí mismo para sí.

§ 286. Observación

La Constitución monárquica que establece que el trono lo hereda el primogénito y que combina el principio patriarcal, del que ella provie-

ne, con la disposición de que el príncipe es la cabeza absoluta de un Estado orgánicamente desarrollado, es un resultado histórico tardío. Este resultado es importantísimo para la libertad pública y para la Constitución racional; a pesar de ello no es bien comprendido aunque se lo respete. En las monarquías feudales y en los despotismos se suceden las rebeliones, los actos violentos de los príncipes, las guerras internas, las caídas de reyes y dinastías con su secuela de ruina y destrucción. La división de los asuntos del Estado en una situación como esa es puramente mecánica, las diferencias entre las agencias del Estado consisten solo en diferencias de poder y no en una diversificación de las funciones y la forma. De manera que cada parte que se mantiene no se mantiene más que *a sí misma*; no contribuye a la independencia de las demás partes ni a que operen bien en lo suyo. En el nexo orgánico entre miembros que se interrelacionan, cada uno mantiene al otro si cumple con *su propia función*. La conservación propia y la ajena es para cada miembro a la vez un fin sustancial y un producto. Lo que garantiza objetivamente la estabilidad de la sucesión monárquica, el poder del trono, la justicia, la libertad pública, etc., son las *instituciones*, que constituyen los momentos orgánicos mutuamente dependientes del conjunto del Estado. Las garantías subjetivas son el amor del pueblo, el carácter, los juramentos, el poder y otros.

(b) *El poder ejecutivo*

§ 287

El gobierno comprende la rama judicial y la autoridad pública

Hay una diferencia entre la decisión del monarca y la ejecución de la misma; en general, el llevar a cabo y mantener vigente lo ya decidido, relacionarlo con las leyes actuales y tomar medidas para efectuar fines comunitarios difiere de la decisión misma. Esta tarea de *subsumir* lo particular a lo universal le corresponde al gobierno o ejecutivo, que comprende tanto la rama *judicial* como la *autoridad pública* (*Polizei*). Ellas tienen una relación inmediata con los asuntos particulares de la sociedad civil y hacen valer el interés universal en estos negocios.

§ 288

Administración política de los intereses particulares: § 288-289

Los intereses *particulares* pertenecientes a la sociedad civil que, aunque comunes, caen fuera del ámbito absolutamente universal del

Estado (§ 256), son administrados por las corporaciones (§ 251), por las autoridades y dirigentes de las comunidades, las profesiones y los estamentos. Los individuos que ejercen estas posiciones tienen que responder, por un lado, a los *propietarios privados* y a los *intereses* de estas actividades *especiales*, que los eligen porque confían en ellos como miembros del mismo estamento y profesión. Pero, como por otra parte, estos asuntos particulares tienen que subordinarse a los intereses superiores del Estado, la elección popular de aquellos dirigentes y autoridades por los interesados se mezclará generalmente con un sistema de ratificación y determinación de estos dirigentes por las autoridades superiores.

§ 289

La *mantención del interés universal del Estado* y de la *ley* en estas esferas de derechos particulares y la subordinación de estos derechos a aquel interés requieren de la gestión de delegados del poder ejecutivo. Tales delegados son, por una parte, *funcionarios* ejecutivos del gobierno y, por la otra, consejeros superiores organizados en comités. Las más altas autoridades de estos comités están en contacto con el monarca.

§ 289. Observación

La sociedad civil es el campo de batalla de los intereses privados individuales de todos contra todos. Aquí, en cambio, tienen lugar los siguientes conflictos: (1) el de los intereses privados contra los asuntos particulares que conciernen a todos; (2) el de estos dos tipos de intereses juntos contra la organización del Estado y su punto de vista superior. El espíritu de las corporaciones, por su parte, que surge cuando los derechos de las esferas particulares son reconocidos, se convierte en espíritu del Estado debido a que encuentra en este al medio para conservar los fines particulares. En esto reside el secreto de uno de los aspectos del patriotismo de los ciudadanos, que ellos saben que el Estado es su sustancia en cuanto conserva tanto el derecho como la autoridad y el bienestar de las esferas particulares de sus actividades. En el espíritu de la corporación encontramos el sentimiento de la profundidad y la fuerza del Estado porque ella contiene el *enraizamiento inmediato de lo particular en lo universal*. La administración de los asuntos de la corporación por sus propios funcionarios es a menudo torpe, pues a pesar de que estas personas conocen sus propios intereses no comprenden las condiciones más remotas de las que estos negocios dependen. Además, otras circunstancias contribuyen a producir aquel resultado: rela-

ciones privadas íntimas, falta de independencia de los funcionarios, etc. Esta esfera pertenece al momento de la *libertad formal*, que consiste en que tanto las pequeñas pasiones y las ganas así como el saber, la decisión y la ejecución personales de los individuos encuentran un campo de desahogo. Esta administración torpe de los asuntos corporativos es tanto más permisible cuanto menos importantes sean estos negocios para los intereses universales del Estado.

§ 290

El trabajo especializado de la burocracia

En los asuntos ejecutivos del gobierno también encontramos la *división del trabajo* (§ 198). La *organización* de los funcionarios es una tarea formal pero difícil pues debe conseguir que (1) la vida civil sea gobernada desde abajo, donde es *concreta*, de manera concreta; (2) sin embargo de (1), que los asuntos del gobierno sean divididos en sus ramas *abstractas*, dirigidas por funcionarios especializados, que las manejen como agencias diversas; (3) y que las operaciones de estas varias agencias converjan otra vez tanto en sus efectos hacia abajo sobre la sociedad como que converjan en una visión de conjunto en las esferas más altas del gobierno.

§ 291

Los funcionarios públicos son elegidos por sus conocimientos y habilidades

Los negocios del ejecutivo son *objetivos* y, de acuerdo con su carácter sustancial, de naturaleza ya bien determinada por decisiones previas (§ 287); son atendidos y llevados a cabo por *individuos*. Entre estos funcionarios y su función ejecutiva no hay ninguna conexión inmediata natural; los individuos no están destinados a desempeñar estas tareas, en consecuencia, ni por la personalidad natural ni por el nacimiento. Son reclutados para ellas de acuerdo con los criterios objetivos de los conocimientos que tienen y su capacidad para demostrar que poseen la habilidad requerida. La prueba de habilidad le garantiza al Estado que conseguirá los servidores que necesita y a cada ciudadano la posibilidad de dedicarse a las funciones que desempeña la clase universal de los funcionarios públicos.

§ 292

La corona asigna sus cargos a los funcionarios

El requisito objetivo del funcionario público no es la posesión de genio como sí lo es del artista, por ejemplo. Cuando un individuo es nombrado para una función y plenamente autorizado para conducir los asuntos públicos, se lo elige de entre un número indefinido de otras personas sobre las que el designado tiene una ventaja absoluta. De modo que la relación entre el funcionario y el cargo público es siempre la de dos cosas ligadas solo de modo fortuito. Este aspecto *subjetivo* de la selección de los funcionarios públicos le corresponde atenderlo a la corona en cuanto poder decisivo y soberano del Estado.

§ 293

El funcionario está ligado a su cargo por el deber

Las funciones públicas especiales que la monarquía entrega a los funcionarios constituye una parte del aspecto *objetivo* de la soberania del príncipe. Las *diferencias* entre tales funciones depende de la misma naturaleza de las cosas que el funcionario debe atender. La actividad de los funcionarios constituye el cumplimiento de su deber; por tanto, su función es el ejercicio de un derecho que ha sido sustraído del terreno en que reina la contingencia.

§ 294

El funcionario desempeña un cargo público condicionalmente

El individuo que ha sido designado por un acto soberano (§ 292) para una función pública queda ligado a su cargo condicionalmente o mientras cumpla con su deber, que constituye lo sustancial de su profesión. Pues *se sigue* de este aspecto sustancial de tal profesión que tendrá en ella su sustento y la satisfacción segura de su particularidad (§ 264). Su situación externa y su actividad oficial estarán libres, además, de todo tipo de dependencia y de influencias subjetivas.

§ 294. Observación

El Estado no cuenta con que se le presten servicios extraordinarios que dependen de opciones individuales arbitrarias; no puede aceptar

que ciertas funciones se realicen o no según la opinión subjetiva de algún individuo. Los funcionarios públicos no tienen que ser caballeros andantes; tampoco deben ser personas que, en vez de servir al Estado, *se sirven de él* de acuerdo a sus necesidades. Estos últimos no asumen obligaciones, propiamente, y, por eso, tampoco tienen el derecho de tomar las cosas públicas a su cargo.

El servicio público requiere, más bien, el sacrificio de la satisfacción de fines subjetivos personales y caprichosos; por esto es, precisamente, que tal servicio confiere el derecho de encontrar aquella satisfacción en el cumplimiento del deber y solo en él. En este hecho reside, en lo concerniente al servicio público, la unidad del interés universal con el particular; esta unidad constituye tanto el concepto del Estado como la firmeza interna del mismo (§ 260).

La relación que el funcionario tiene con su cargo no es una *relación contractual* (§ 75) a pesar de que para establecerla se requiere del consentimiento y de la prestación por ambas partes. El funcionario no es reclutado para prestar un servicio singular ocasional, como el mandatario o agente, sino para que invierta el interés predominante de su existencia y de su vida particular en esta relación con el Estado. La función que se le confía no es, por otra parte, un asunto externo y solo de carácter especial; su *valor* es algo interno, diferente de su carácter exterior, y no es vulnerado cuando la función estipulada no se cumple (§ 77). Pero lo que el servidor estatal hace es, sin más, algo absolutamente valioso. La falta en que incurre cuando omite la prestación o cuando viola positivamente las obligaciones oficiales constituye una lesión del contenido universal y, por eso es una falta y aún un delito.

El funcionario tendrá asegurada la satisfacción de sus necesidades particulares. Libre de necesidad externa, estará a salvo de lo que lo pudiera inducir a buscar los medios de satisfacerla a costa de su actividad oficial y sus deberes. El poder universal del Estado ofrece protección a los encargados de sus funciones contra las pasiones privadas de los gobernados, que constituyen el aspecto subjetivo de la relación. Tal protección es necesaria por cuanto los funcionarios hacen valer e imponen el interés universal y con ello afectan a los intereses privados.

§ 295

Garantías contra abusos de poder de autoridades y funcionarios

Dos cosas aseguran al Estado y a los gobernados contra abusos de poder de las autoridades y de sus funcionarios. Por una parte, la

jerarquía burocrática y su responsabilidad constituyen en sí mismas una seguridad contra tales abusos. Por otra parte, el derecho de las comunidades y las corporaciones pone coto a la arbitrariedad subjetiva que pudiera inmiscuirse en el poder confiado a los funcionarios. De modo que cuando las autoridades superiores no alcanzan a vigilar todos los aspectos de la gestión burocrática, aquel control se conjuga con el ejercicio desde abajo.

§ 295. OBSERVACIÓN

La conducta y la educación de los funcionarios públicos constituyen el lugar en el cual se tocan las leyes y las decisiones del gobierno con los asuntos particulares; son las acciones burocráticas las que dan efectividad a las leyes y a las decisiones en la realidad. De esta esfera dependen, por tanto, la satisfacción de los ciudadanos con el gobierno y su confianza en él. Asimismo dependen de ella tanto la ejecución como el debilitamiento o el fracaso de los proyectos de gobierno. En cualquier caso, el *modo* como se llevan los asuntos puede fácilmente contar, en la percepción que de ellos tienen los ciudadanos, como el *contenido* de los mismos, que a veces entraña ya de por sí una carga para ellos. El contacto inmediato y personal de los funcionarios con los ciudadanos determina que el control desde arriba no puede tener más que una eficacia limitada. Los intereses de los funcionarios como grupo también pueden ser un obstáculo para los fines del control superior; en efecto, los servidores públicos se pueden unir como un estamento tanto frente a los inferiores como frente a los superiores. La supresión de tales inconvenientes justifica y requiere la intervención del poder soberano y este es el caso especialmente allí donde las instituciones son todavía imperfectas.

§ 296

El carácter y modo de vida de los funcionarios públicos

Que los funcionarios públicos sean personas de hábitos desapasionados y justos y de conducta moderada depende de varias cosas. (1) En parte esta manera de ser es producida directamente por la *educación moral e intelectual*. Esta educación equilibra espiritualmente lo que el aprendizaje de las disciplinas administrativas, el entrenamiento en los negocios públicos y el trabajo en esta esfera tienen de mecánico.

(2) La *grandeza* del Estado, por otra parte, un factor importante que debilita el peso de las relaciones familiares y privadas de los funcionarios. Frente al Estado, asimismo, las pasiones personales, como la venganza, el odio y otras, pierden fuerza y alcance. Ocupándose, en un Estado grande, de grandes intereses tienden a desaparecer de por sí los asuntos subjetivos y se establece el hábito de los puntos de vista, los asuntos y los intereses universales.

§ 297

Los burócratas como estamento o clase social

Los miembros del ejecutivo y los servidores públicos forman la mayoría del *estamento medio*, en el que reside lo que la masa del pueblo tiene de inteligencia educada y de conciencia del derecho. Para que este estamento medio no llegue a tener la posición aislada de una aristocracia y no convierta a la cultura y a la pericia en un instrumento para ejercer su arbitrariedad y establecer su dominio sobre el resto de la sociedad, es preciso que se lo controle. Tal control lo ejercen sobre el estamento medio las instituciones de la soberanía desde arriba y los derechos de las corporaciones desde abajo.

§ 297. Observación

Hubo un tiempo en que la administración de justicia era un instrumento de ganancia y de dominio. En efecto, aunque el propósito de la justicia es el interés propio de todos, resultaba que el conocimiento del derecho se había hecho erudito y se expresaba en lengua extranjera, y que el conocimiento del procedimiento judicial estaba oculto tras un complicado formalismo. En tales circunstancias los poseedores de estos conocimientos los usaban para su propio provecho y como medio de dominación.

(c) *El poder legislativo*

§ 298

Principales funciones del poder legislativo

Al *poder legislativo* conciernen (1) las leyes como tales en cuanto *necesitan seguir siendo determinadas y reajustadas y (2) los asuntos*

internos generales cuyo contenido es relativo al Estado en su conjunto. El poder legislativo es parte de la Constitución; pero como él la presupone ella queda absolutamente fuera de lo que la legislatura determina directamente. El poder legislativo solo se desarrolla en cuanto sigue elaborando las leyes existentes y gracias al carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno.

§ 299

Los individuos y la actividad legislativa

Los asuntos legislativos se definen más precisamente en relación con los individuos privados en los dos siguientes aspectos. (*a*) Lo que reciben los individuos del Estado para su bienestar. (*b*) Los servicios que prestan los individuos al Estado. Las leyes del derecho privado en general, los derechos de las comunidades, corporaciones, las medidas que se refieren a la sociedad en general e, indirectamente (§ 298), toda la Constitución, pertenecen al primero de estos dos aspectos. En cuanto a las prestaciones que los individuos deben al Estado no se las puede establecer con justicia más que si se las expresa en términos de *dinero*, el *valor* universal establecido para las cosas y los servicios. Al mismo tiempo se determinará de qué trabajos y servicios *particulares* constará la prestación de cierto individuo tomando en cuenta su arbitrio personal.

§ 299. Observación

Para distinguir qué asuntos corresponden a la legislación general y cuáles a las autoridades administrativas y al ejecutivo se puede establecer el siguiente criterio: las leyes establecen solo aquello que, por su contenido universal, se refiere al Estado en su conjunto. A las autoridades administrativas y al gobierno, en cambio, les corresponde lo particular y el modo de la *efectuación* de las leyes. Pero esta distinción no es bien precisa. Pues para que las leyes no sean meros mandamientos (como "no matarás", § 140, Observación) han de ser concretas o *determinadas*. Mientras más ricamente determinadas sean, más posible será que su contenido se aplique tal como está. Por otro lado, sin embargo, una ley de contenido demasiado preciso tendría que ser modificada en sus aplicaciones, lo cual la haría desmerecer como ley. La unidad orgánica de los poderes del Estado ofrece la posibilidad de que no sea más que *uno* el espíritu que fija las instituciones universales y el que las lleva a su actualización determinada y las realiza.

Es a primera vista notable que el Estado no reclame, de entre todas las *riquezas* que hay en él en forma de talentos, habilidades, fortunas y actividades, más que prestaciones de la riqueza *monetaria*. Las prestaciones relativas a la defensa del Estado contra sus enemigos pertenecen al tema del próximo parágrafo.

El dinero no es, de hecho, una forma de riqueza entre otras sino que es el tipo universal de todas las formas en la medida en que estas se dan una existencia externa en la cual ellas pueden ser tomadas como cosas. Un talento individual que produce obras valiosas puede, gracias a su productividad, ser entendido como la fortuna de su poseedor y comparado con la riqueza monetaria. Solo gracias a esta determinación *cuantitativa* se pueden comparar los diversos servicios y se puede establecer la justicia y la igualdad de las prestaciones. PLATÓN permite que en su Estado los guardianes asignen a los individuos a los diversos estamentos y les impongan los servicios *particulares* que han de prestar (§ 185, Observación). En la monarquía feudal los vasallos también tenían obligaciones indeterminadas; sin embargo, tenían que desempeñar funciones *particulares* como la de juez, por ejemplo. También las prestaciones para las enormes obras arquitectónicas en el oriente o en Egipto son de carácter *particular*. En tales circunstancias falta el principio de la *libertad subjetiva*, que exige que el individuo tenga parte con su *voluntad particular* en su actividad, la cual, por otro lado, tendrá de todos modos un carácter especial por su contenido. Este derecho del individuo solo puede ser respetado cuando las prestaciones que se le exigen son medidas por su valor universal. En tal derecho reside la razón por la que cambiaron las antiguas instituciones.

§ 300

Relaciones del legislativo con otros poderes del Estado

Es en el poder legislativo como totalidad donde primero se hace valer la unidad del Estado. Pues en este poder se vuelven efectivos los otros dos momentos del Estado, el *monárquico*, al que corresponde la decisión última, y el *ejecutivo* o aspecto consultivo del Estado. La acción del gobierno como cuerpo consultivo tiene dos lados: (*a*) aconseja a partir de su conocimiento concreto del todo y de su perspectiva general, que abarca al conjunto en sus varios aspectos, y a partir de los principios actuales que se han establecido firmemente en la comunidad; (*b*) aconseja a partir de su conocimiento de las necesidades del poder del Estado.

En el poder legislativo también se hace valer la asamblea de los representantes de los estamentos de la sociedad civil.

§ 301

Función de la asamblea de los estamentos

El elemento constituido por la asamblea *de los estamentos* tiene la función de darles a los asuntos públicos una existencia que no sea solo implícita (o *en sí*) sino también actual (o *para sí*). Gracias a él el momento de la *libertad formal* subjetiva adquiere una existencia empírica. La conciencia pública aparecerá desde ahora como *universal empírico* de los puntos de vista y los pensamientos de la *multitud*.

§ 301. Observación

La expresión *multitud* (los muchos, la mayoría), designa mejor a la universalidad empírica que la más usual, *todos*. Pues si es obvio que este *todos* no incluye a los niños, a las mujeres, etc., también debiera ser obvio que la expresión precisa *todos* no ha de usarse para algo completamente impreciso, como la multitud.

Circula una gran cantidad de representaciones y expresiones falsas acerca del pueblo, la Constitución y los estamentos. Es inútil tratar de explicarlas y corregirlas. La representación ordinaria acerca de la necesidad o la utilidad de convocar o reunir a los estamentos consiste en creer que los delegados del pueblo, e incluso que el pueblo mismo, tiene que *saber mejor* lo que más le conviene y que posee una incuestionable buena voluntad frente a su propio bien. Pero el pueblo es precisamente aquella parte de los miembros de un Estado que *no sabe lo que quiere*. Saber lo que se quiere, o, mejor, lo que quiere la voluntad actualizada o la razón, es el fruto de un conocimiento y de una penetración profundos que no son cosa del pueblo. Los estamentos son una garantía del bien público y la libertad pública. Pero esta función garantizadora los estamentos no la desempeñan por lo que sus representantes comprenden y saben. Las autoridades superiores, desde luego, saben mucho más y comprenden mejor que ellos la naturaleza de las instituciones y las necesidades del Estado. Poseen, además, una mayor habilidad y están más acostumbradas a llevar los negocios públicos. Pueden, por eso, hacer lo mejor sin los estamentos y de hecho lo hacen de continuo durante las asambleas estamentales. Aquella garantía del bien y la libertad públicos debida a los estamentos se efectúa gracias a los

dos siguientes factores. (1) Los diputados estamentales poseen una mayor comprensión de los procedimientos de los burócratas que están más alejados de la vigilancia de las autoridades superiores, y una visión más concreta de las necesidades y carencias más urgentes y especiales de su estamento, etc. (2) En parte aquella garantía depende también del efecto que tiene la previsible censura de la multitud y, particularmente, la crítica pública. Esta induce a los funcionarios a dedicar desde un comienzo su mejor atención a los negocios y a los proyectos públicos y a no actuar sino a partir de los motivos más puros. Este papel positivo de la crítica alcanza también para controlar a los miembros de los estamentos en la asamblea. En lo relativo a la incontrovertible *buena voluntad* de los estamentos en favor del bien común, ya hemos señalado (§ 272, Observación) que es parte de la opinión popular, del punto de vista negativo, suponer la mala voluntad del gobierno. Si a esta presuposición se le respondiera en sus propios términos habría que hacerle a los estamentos la recriminación de que ellos no pueden menos que estar inclinados a servir a sus intereses privados a costa de los intereses comunes ya que representan la posición de la particularidad. Y de que el poder estatal, en cambio, ya está, de por sí, colocado en la posición universal del Estado y dedicado a la efectuación de los fines comunes. Por eso es que, cuando se dice que la *garantía* del bienestar público y de la libertad racional depende, en particular, de los estamentos, hay que precisar que todas las demás instituciones del Estado desempeñan también esta función. Aún más, que hay entre tales instituciones algunas, como la soberanía del monarca, el carácter hereditario de la sucesión en el trono, el sistema judicial, etc., que representan en mucho mayor grado tal garantía. Lo que define a los estamentos hay que encontrarlo, por eso, más bien en que ellos son el momento subjetivo de la libertad universal. Tienen su propia manera de entender las cosas, ejercen su voluntad propia; eso que en esta exposición llamamos *sociedad civil*, lo llevan a la *existencia en relación con el Estado* los estamentos. El punto de vista filosófico muestra que esta esfera es una determinación necesaria de la idea desarrollada y que como tal momento de la idea no debe ser confundida con la *necesidad externa* y con las *utilidades*.

§ 302

El gobierno y los estamentos median entre el Estado y los individuos

Los estamentos se encuentran, considerados como órganos *mediadores*, entre el gobierno en general, por una parte, y el pueblo disuelto

en esferas particulares e individuos, por la otra. Su función les exige poseer la *comprensión* de las cosas del *Estado* y del *gobierno* y compartir los *intereses* de los círculos *particulares* y de las *personas singulares*.

Esta posición de los estamentos les permite compartir la función mediadora que tiene el poder gubernamental organizado, al que corresponde lograr los siguientes resultados: (1) Evitar que el poder de la corona se convierta en un extremo *aislado* y aparezca como pura dominación y arbitrariedad. (2) Evitar que los intereses particulares de las comunidades, corporaciones e individuos se aíslen. (3) Más que nada, impedir que las personas singulares se conviertan en multitud o *masa* y acaben, como tal, formando una opinión y una voluntad inorgánica y lleguen a ser un poder masivo opuesto al Estado orgánico.

§ 302. Observación

Un importante descubrimiento lógico nos enseña que un momento determinado que ocupa, como opuesto, una posición extrema, deja de tener tal posición y pasa a ser un momento *orgánico* cuando es, al mismo tiempo que opuesto, un *término medio*. Conviene destacar esto a propósito de los estamentos pues a menudo se comete el peligroso error de entenderlos como *opuestos* del gobierno, como si esta fuese su relación esencial con él. Los estamentos son orgánicos, esto es, están incorporados a la totalidad solo por la función mediadora que desempeñan. Gracias a esta se ve que la oposición no es sino una apariencia. Si esta oposición, en la medida en que le corresponde aparecer, afectara a algo más que a la superficie de las cosas y se llegara a convertir en una oposición sustancial, querría decir que el Estado está en vías de destrucción.

La señal de que el conflicto no es de este tipo se produce cuando él gira alrededor no de los elementos esenciales del organismo estatal sino alrededor de cosas especiales y más indiferentes. Tal es el caso cuando la pasión, que es parte del conflicto, se convierte en la mera avidez con que un partido quiere satisfacer un interés subjetivo, como, por ejemplo, ocupar los cargos más altos del Estado.

§ 303

Mediación política entre lo universal y lo particular

El estamento o clase *universal*, que se dedica más de cerca al *servicio de gobierno* se caracteriza por tener a los asuntos de la sociedad en

su conjunto como fin de su actividad. El *estamento privado* llega a tener un *significado político* mediante el poder legislativo, más específicamente, gracias a que este convoca la asamblea de los diputados de los estamentos. El estamento privado no puede presentarse a tal asamblea como una mera masa ni tampoco como una multitud disuelta en sus átomos componentes. Debe, más bien, aparecer como *lo que ya es*, a saber, como un estamento articulado (§§ 201 y ss.) en dos subclases. Estas son la clase agrícola fundada en relaciones sustanciales, por un lado, y la clase que se basa en las necesidades particulares y el trabajo mediante el cual se las satisface, por el otro. Esta es la única manera en que aquello que es verdaderamente *particular* en el Estado llega a conectarse con lo universal.

§ 303. OBSERVACIÓN

Lo anterior se opone a una opinión corriente según la cual el estamento privado, que llega a participar en los asuntos públicos a través del poder legislativo, debe ejercer tal participación a través de *personas singulares*; ya sea que lo haga mediante representantes elegidos para tal función o que, incluso, cada miembro del estamento hable por sí mismo. Esta es un punto de vista atomista y abstracto que ha desaparecido ya en la familia y la sociedad civil, donde los individuos no son más que miembros de algo universal que los incluye. Con mayor razón está fuera de lugar considerar individuos aislados cuando se trata del Estado, que es esencialmente una organización de miembros que son, a su vez, grupos organizados; en el Estado no hay, por eso, ningún momento que consista de una multitud inorgánica. La mayoría en tanto que formada por individuos singulares, o lo que suele llamarse el pueblo, es un *conjunto* pero uno que no constituye más que una *multitud*. Se trata, por eso, de una masa informe cuyo movimiento y acción no pueden sino ser elementales, carentes de razón, salvajes y terribles. Cuando se oye hablar del *pueblo*, ese conjunto inorgánico, en relación con la Constitución, se puede saber de antemano que no se tratará más que de generalidades y de declamaciones extraviadas.

La opinión que disuelve a las comunidades políticas, que son las que han alcanzado la *universalidad concreta más avanzada*, en una multitud de individuos, separa, al hacerlo, a la vida política de la civil. Con el resultado que la vida política queda suspendida en el aire pues ha sido privada de su fundamento *firme* y *justificado*. En vez de tal fundamento aquella perspectiva no le concede a la vida política otra

base que la opinión y la arbitrariedad abstracta de los individuos singulares, esto es, una base contingente en vez de una necesaria.

Aunque de acuerdo con ciertas pretendidas teorías los *estamentos* (*Stände*) de la sociedad civil en general y las *asambleas estamentales* (*Stände*) que representan a las diversas clases políticamente, son dos cosas muy diversas, el idioma usa la misma palabra para ambos en vista de que en el pasado fueron la misma cosa.

§ 304

Sobre la separación de los estamentos y su relación con el príncipe

La separación de los estamentos está presente también allí donde ellos se hacen valer políticamente; ya encontramos tal separación en las etapas anteriores y ahora se manifiesta de manera peculiar a esta esfera. Una clase es de por sí, en cuanto parte de un todo mayor, algo abstracto o separado, como se puede ver por el contraste que ella ofrece con el principio universal de la monarquía. El estamento político en su posición abstracta representa, para empezar, solo la *posibilidad* ya sea de una coincidencia con la monarquía, ya sea de una oposición hostil entre ambos. Esta separación solo se convertirá en una relación racional (en un *silogismo*, § 302, Observación) cuando exista la *mediación* entre las posiciones separadas. Del lado del poder de la corona es el ejecutivo (§ 300) el que tiene la función de medio entre los extremos separados. De igual manera tiene que haber de la parte de los estamentos políticos el momento al que corresponda hacer las veces de medio entre ellos y el poder del príncipe.

§ 305

El estamento agrario como mediador político

Uno de los estamentos de la sociedad civil, el agrario, posee la capacidad de convertise en el mediador que establecerá la relación política. En efecto, este es el estamento de la eticidad natural, que tiene como bases la vida familiar y, para su subsistencia, la propiedad territorial heredada; se caracteriza por una voluntad particular independiente que no entra en competencia con otros pues los bienes a propósito de que dispone los recibe el individuo por su nacimiento, como miembro de cierta familia. Este estamento tiene en común con el trono el carácter

hereditario de su posición social y el que ambos están determinados por una condición natural.

§ 306

Otras funciones políticas del estamento agrario: §§ 306-307

El estamento agrario es particularmente adecuado para que algunos de sus miembros lleguen a ocupar una posición política y alcancen un significado político especial por cuanto sus bienes son independientes tanto de los bienes del Estado como de la inseguridad de los negocios, de la codicia de ganancias y de las vicisitudes a las que está sometida la propiedad. Asimismo este es un estamento que no depende ni del favor del gobierno ni del de la multitud. Se puede decir, incluso, que está a salvo de *su propia arbitrariedad* por cuanto aquellos miembros del estamento agrario que son llamados a incorporarse a la clase burocrática carecen del derecho que tienen otros ciudadanos de disponer libremente de todos sus bienes o de repartirlos en partes iguales entre sus hijos de acuerdo con el amor que les profesan. El estamento agrario posee un *patrimonio hereditario inalienable* gravado con el mayorazgo.

§ 307

El sector del estamento agrario dedicado a la actividad política posee un derecho a esta actividad que se funda, hasta cierto punto, en el principio natural de la familia. Pero, como este grupo hace grandes sacrificios en pro de *fines políticos*, se invierte el sentido primero de aquel principio natural, y su dedicación a la política, más que un derecho, se convierte en una obligación. La política llega a ser la actividad esencial de este sector del estamento agrario el cual, sin embargo, no la ha elegido mediante una decisión contingente. Este grupo está, más bien, destinado por el *nacimiento* a desempeñar tal función política y *tiene derecho* a ser llamado a hacerse cargo de ella. Por esta razón es que tal grupo tiene en la sociedad una posición intermedia firme y sustancial entre la subjetividad y la arbitrariedad de los extremos de la misma. Puede hacer su función mediadora gracias a que posee algo en común con el poder monárquico (§ 305) y básicamente los mismos derechos y necesidades que el otro extremo. De esta manera se convierte en un pilar tanto del trono como de la sociedad.

§ 308

La representación estamental de la sociedad civil

La otra parte de la asamblea de los estamentos está integrada por el sector más *fluctuante* de la *sociedad civil*, que solo participa en la asamblea mediante *representantes* o diputados. Externamente esto es así debido a que este sector social de los industriales, artesanos y comerciantes es muy numeroso; pero esencialmente se debe a la misma condición del grupo y al carácter de sus ocupaciones. En la medida en que es la sociedad civil la que se hace representar se entiende que lo hace *como lo que ella es*. Esto quiere decir que actúa cohesionadamente y no disuelta en los átomos que la componen. La sociedad civil está organizada en gremios, comunidades y corporaciones establecidos, los que se reúnen, no por un instante para decidir acerca de un acto singular y pasajero, sino los que, al hacerse representar en la asamblea, se constituyen en un cuerpo político estable. La existencia de estamentos y la reunión de los mismos convocada por el príncipe tienen una garantía peculiar en el derecho de los sectores estamentales a aparecer en tal reunión. Uno de estos sectores tiene el derecho a aparecer allí directamente (§ 307), en las personas de algunos de sus miembros; el otro tiene el derecho a enviar a sus representantes. Este derecho establece constitucionalmente su participación política en el Estado.

§ 308. Observación

La opinión según la cual todos singularmente deben tomar parte en las discusiones y las decisiones relativas a los asuntos universales del Estado porque, como miembros del mismo, tendrían *derecho* a participar con su voluntad y su saber en las cosas de *todos*, carece de fundamento. Se trata de una representación abstracta que quiere introducir al elemento *democrático carente de toda forma racional* en el organismo del Estado. Ahora bien, el Estado es lo que es solo gracias a su forma racional. Aquella opinión resulta tan obvia porque no opera más que con la determinación abstracta de que todos y cada uno son miembros del Estado. Al pensamiento superficial le convienen estas abstracciones; la consideración concreta, en cambio, coincide con el sentido *práctico*, que no es otro que el racional. El Estado concreto es el *todo articulado en sus esferas particulares*. El miembro del Estado es un *miembro de un estamento*. Solo en esta condición objetiva suya puede ser tomado

en cuenta en el Estado. La determinación universal del miembro del Estado contiene dos momentos; por un lado él es *persona privada* y, por el otro, en tanto que *ser pensante*, es conciencia y voluntad de lo universal. Este saber y querer del miembro del Estado son vivos y plenos solo cuando están llenos de contenido de su particular posición y actividad social; si les falta tal contenido particular son, en cambio, vacíos. También se puede decir así: el individuo es *género* pero solo tiene su *actualidad* universal *inmanente* como género *próximo*.

El miembro individual del Estado comienza a realizar su vocación verdadera y viviente para lo *universal* en la esfera de su corporación, de su comunidad, etc. (§ 251). Desde allí le será posible entrar en cualquier otra esfera para la cual esté capacitado, incluido el estamento universal del servicio público.

La opinión de que *todos* deben participar en los asuntos del Estado tiene, además, otra presuposición. Se cree, en efecto, que *todos entienden de tales cuestiones*. Esta es una noción disparatada, por mucho que se la repita. Sin embargo, el campo de la opinión pública (§ 316) está abierto a todos para que allí expresen y hagan valer sus opiniones subjetivas sobre las cosas públicas.

§ 309

Elección de los diputados y sus obligaciones: §§ 309-311

Los diputados son elegidos para ir a la asamblea que delibera y decide acerca de asuntos *públicos* y de interés universal; el propósito de su elección es seleccionar ciertos individuos merecedores de confianza que entienden más de estos asuntos que sus electores. Es preciso, además, que sean defensores del interés universal, y que no hagan valer los intereses particulares de cierta comunidad o corporación contra aquel fin común. Su relación con la asamblea no es, por tanto, la de mandatarios comprometidos que acuden a ella a cumplir con cierta comisión. Si lo fueran servirían mal al propósito de la asamblea, que debe ser un congreso vivo en el que los reunidos se instruyen y convencen mutuamente y, deliberando en común, se aconsejan unos a otros.

§ 310

La garantía de que los diputados poseen las cualidades y la disposición anímica apropiadas para servir a los fines de la asamblea de los estamentos reside en sus conocimientos y habilidades adquiridas *por*

experiencia en la conducción efectiva de los negocios que forman parte de las posiciones de *autoridad* o *burocráticas* en las que ellos se han desempeñado antes. Deben haber demostrado ya su actitud, habilidades y conocimientos de la organización y de los intereses del Estado y de la sociedad civil *en la práctica*. Es allí donde habrán adquirido un *sentido de autoridad* y cultivado una comprensión del *sentido político del Estado*, que constituyen garantías adicionales de que sirven para ser diputados. Aquí nos referimos en particular a los representantes del segundo sector estamental pues la garantía del sector agrario reside en que sus miembros poseen una fortuna independiente.

§ 310. OBSERVACIÓN

La opinión subjetiva que los representantes tienen de sí mismos suele encontrar inútil y hasta ofensivo que se les pidan garantías en nombre del pueblo antes de designarlos como sus diputados. Pero en el Estado se trata siempre de lo objetivo y no de opiniones o autoestimaciones subjetivas. Los individuos no son otra cosa para el Estado que lo que se puede conocer y comprobar objetivamente en ellos. Y tal debe ser el caso particularmente a propósito de esta segunda sección de la asamblea estamental, donde el Estado ha de ejercer un cuidado especial por cuanto el estamento de que aquí se trata está enraizado en los intereses y las actividades particulares. En la sociedad civil, en efecto, se persiguen fines particulares y la contingencia, el cambio, y la arbitrariedad tienen en ella el derecho a explayarse libremente.

La garantía exterior de que los representantes posean ciertos bienes económicos parece, tomada por sí misma, tan parcial en su exterioridad como la condición del extremo opuesto, la de la confianza subjetiva y la opinión de los electores. Tanto una garantía como la otra parecen abstractas contrastadas con las cualidades concretas exigibles para deliberar sobre asuntos del Estado y ocuparse de las cosas mencionadas en el § 302.

Los bienes económicos de los que fueron elegidos como autoridades y para otros cargos en asociaciones y comunidades, pueden ya, por otra parte, haber ejercido una influencia sobre tal elección. Pues muchos de estos puestos son honorarios y, también en el caso de la representación del estamento en la asamblea, si los miembros de esta no reciben sueldo.

§ 311

Otro punto relativo a la elección de diputados. La que se hace representar es la sociedad civil; los diputados deben conocer las necesi-

dades, los problemas y los intereses peculiares de la misma y participar de ellos. De acuerdo con el carácter de la sociedad civil, la diputación procede de las diversas corporaciones (§ 308) que hay en ella. Para que esta manera simple de hacerse representar no sea estorbada por nociones falsas acerca del electorado y por abstracciones, los diputados deben poseer inmediatamente el punto de vista de la sociedad civil. Por eso es que las elecciones como tales no son más que algo inútil o un mero juego de la opinión y del capricho.

§ 311. Observación

Para cada rama importante de la sociedad, como el comercio, la manufactura y otras, habrá, entre los diputados, personas que la conocen bien y pertenecen a ella. Si se practicaran elecciones libres sin restricciones este punto tan importante quedaría entregado al azar. Todas las ramas tienen el mismo derecho a tener representantes. Cuando se considera a los diputados como *representantes* es preciso darle a este enfoque el sentido orgánico racional que debe tener. Los diputados no representan ni a los *individuos* ni a las multitudes sino a las *esferas* esenciales de la sociedad; son representantes de sus grandes intereses. "Representar", en tal caso, no quiere decir "actuar en vez de otro"; sino decir que el interés en cuestión está presente eficazmente en su representante del mismo modo que este encuentra allí su propio elemento objetivo.

Del sufragio popular se puede decir que conduce al electorado a la indiferencia, particularmente en los Estados grandes. Pues un solo voto no tiene más que un efecto insignificante entre muchos. Los que tienen derecho a voto no se presentan a las urnas por mucho que se les encomiende el valor de su derecho. Así es que esta institución del sufragio popular produce lo contrario de lo que se esperaba de ella. Pues la elección cae, como secuela de aquella indiferencia, en poder de unos pocos, de un partido, esto es, sirve a un interés particular contingente, al que se trataba, precisamente, de neutralizar en favor del interés del conjunto.

§ 312

La asamblea de los estamentos consta de dos cámaras

Los dos lados comprendidos por el elemento que representa a los estamentos (§§ 305-308) contribuyen cada uno algo propio suyo a la

actividad de deliberar. Como uno de ellos tiene la función peculiar de mediador en esta esfera debe constituirse como un cuerpo que funciona independientemente. Pero la sociedad civil, por su parte no se ve representada en su conjunto más que si existe otro cuerpo que hace valer su importancia política. Así es que la asamblea de los representantes estamentales se divide en *dos cámaras*.

§ 313

Ventajas de la división de las cámaras

La división de las cámaras es una garantía de la madurez de las decisiones que se toman porque mediante ella se establece una pluralidad de *instancias*; por otro lado da seguridad contra la contingencia de decisiones improvisadas y contra la ocasional mayoría de votos. Pero la principal ventaja de este arreglo es que los estamentos tienen menos oportunidades de oponerse al ejecutivo. Asimismo, en los casos en que también el mediador se pone del lado de la segunda cámara se fortalece tanto más el peso de su opinión por cuanto tal opinión parece más imparcial y la oposición queda aparentemente neutralizada.

§ 314

En la asamblea se hace valer el conocimiento especial de los estamentos

El propósito de la asamblea estamental no es el de que en ella se discutan y resuelvan de la mejor manera posible los negocios del Estado como tales. Estos negocios no hacen más que *incrementar* las tareas de la asamblea (§ 301). El objetivo peculiar de la asamblea consiste, más bien, en que, mediante su participación en el conocimiento, la deliberación y la resolución de las cosas públicas, alcanza su derecho el momento de la libertad *formal* de los miembros de la sociedad civil que no participan en las tareas del ejecutivo. Por eso se amplía el conocimiento *general* gracias a la publicidad de los procedimientos y debates de la asamblea estamental.

§ 315

La publicidad de las sesiones de la asamblea

La publicación de los debates de las cámaras ofrece por primera vez la oportunidad de que la *opinión pública* alcance un *conocimiento*

verdadero y una *comprensión* de la situación y el concepto del Estado y de los asuntos del mismo. Así es como ella adquiere la *capacidad de juzgar más racionalmente acerca de ellos*. También aprenderá a conocer mejor y a respetar los negocios, los talentos, las virtudes y habilidades de las autoridades y los empleados del Estado. Estos talentos tienen una gran oportunidad de desarrollarse gracias al escenario que tal publicidad les ofrece y de hacerse merecedores de altos honores. Pero, por otra parte, este escrutinio público resulta ser, asimismo, una cura para la presunción de los individuos y de la multitud y un poderoso medio adicional de educarlos.

§ 316

El carácter contradictorio de la opinión pública: §§ 316-317

Cuando la libertad formal, subjetiva de los individuos se manifiesta en conjunto tenemos la llamada *opinión pública*. Gracias a esta libertad disponen los individuos de la oportunidad de ejercer su propio juicio, opinión y consejo sobre los asuntos públicos y de expresarlos abiertamente. En la opinión pública lo absolutamente universal, lo *sustancial* y lo *verdadero* estáligado con su contrario, la *particularidad y peculiaridad de la opinión* de la multitud. Esta manera de ser hace de la opinión pública algo que es su propia contradicción, esto es, el conocimiento como mera *apariencia*. Pues en la opinión pública, que se ocupa de los asuntos universales, lo esencial se presenta inmediatamente al mismo tiempo como lo inesencial.

§ 317

En la opinión pública se encuentran tanto los principios eternos y sustanciales de la justicia, que son el verdadero contenido y el resultado de toda la Constitución y de las leyes y de las circunstancias vigentes en general. Aquellos principios de justicia están en la opinión pública como *sano sentido común*, que es el modo como el fundamento ético está, en la forma de prejuicios, en la mente de todos.

De manera simultánea surgen los dos lados opuestos de la opinión pública. Por una parte, la conciencia capta el contenido interno y se lo representa mediante proposiciones generales tanto para sí misma como para razonar acerca de sucesos, disposiciones, asuntos estatales y necesidades sentidas. Por la otra parte, surge, a la misma vez, toda la arbitrariedad de la opinión, su ignorancia, su falso saber y juicio.

Está en juego aquí, como siempre, la conciencia de la *peculariaridad* del punto de vista y del saber; se puede decir, sin embargo, que una opinión será tanto más mala cuanto más peculiar sea su contenido. Pues lo malo es aquello que tiene un contenido completamente particular e idiosincrático mientras que lo racional es, por el contrario, lo absolutamente universal. Lo *peculiar* es, justamente, aquello a propósito de lo cual la opinión *se envanece*.

§ 317. Observación

No son, pues, dos perspectivas divergentes las que se manifiestan cuando se dice, por una parte: *Vox populi, vox Dei*, y por la otra: *Si te vas con los más, errado vas*. Las dos cosas se encuentran en la opinión pública, que asocia estrechamente a la verdad con el error interminable. Por eso es que, mientras estos dos elementos andan mezclados, ni el uno ni el otro puede ser tomado realmente *en serio*. Lo serio puede parecer difícil de reconocer y lo será, en efecto, si uno se atiene a la *expresión inmediata* de la opinión pública. Sin embargo, lo sustancial es su contenido interno y solo esto es serio de verdad. Pero no se lo puede reconocer como parte de la opinión pública sino, por ser sustancial, solo en sí mismo. Por mucha pasión que se ponga en las opiniones; por seriamente que se hagan afirmaciones, que se las discuta y se ataque a otros, estos no son criterios para establecer lo que hay que hacer. La opinión, sin embargo, no se deja convencer fácilmente que su seriedad es poco seria.

Federico, rey de Prusia, propuso a la Academia de Berlín en 1778 la siguiente pregunta para un concurso público: "¿Está permitido engañar a un pueblo?" (*S'il peut être utile de tromper un peuple*?). Habría que contestar lo siguiente: Un pueblo no se deja engañar sobre su fundamento sustancial ni sobre la *esencia* y el carácter determinado de su espíritu. Sin embargo, se engaña a *sí mismo* sobre la manera en que conoce este espíritu suyo y en que juzga, de acuerdo con esta manera, sus propias acciones, las cosas que le ocurren y otras.

§ 318

Independizarse de la opinión pública

La opinión pública, como mezcla de verdad y error, merece ser tanto *respetada* como *despreciada*. Se la respetará por su fundamento esencial, que aparece de modo más o menos claro en sus manifestaciones

concretas. Se la despreciará, en cambio, considerando la conciencia que tiene de sí y el modo concreto como se manifiesta. La opinión pública carece de un criterio que le permita distinguir en sí misma su momento sustancial y carece, asimismo, de la capacidad de convertir este contenido en conocimiento determinado. Por estas razones resulta que ser independiente de la opinión pública es la primera condición formal de cualquier cosa grande y racional tanto en la realidad como en la ciencia. La gran empresa exitosa puede estar segura, por su parte, de que la opinión pública le dará más tarde su reconocimiento y aceptación y que la convertirá, en su momento, en uno de sus prejuicios.

§ 319

Garantías de la libertad de palabra

La libertad de la comunicación pública está asegurada tanto directa como indirectamente. Uno de sus medios es la *prensa*, que tiene mayor alcance que el otro, la comunicación oral, pero menor vivacidad que este. La satisfacción del prurito de decir su opinión y de dejarla establecida, está garantizada directamente por las leyes y los decretos que en parte impiden sus excesos y en parte los castigan. La garantía indirecta de la libertad de palabra reside, en cambio, en el carácter inocuo que ella adquiere debido, principalmente, a la racionalidad de la Constitución, la estabilidad del gobierno y la publicación de las asambleas de los estamentos. En último término resulta que como en estas asambleas se expresa el conocimiento sólido y educado acerca de los intereses del Estado, esta discusión les deja poco de importancia que decir a otros y, en especial, les priva de la convicción de que sus opiniones son particularmente significativas y eficaces. Además, hay una garantía indirecta en la indiferencia y el desprecio que provoca la verbosidad superficial y odiosa en la que la libre expresión pronto se convierte inevitablemente.

§ 319. Observación (sobre la libertad de expresión)

Entender que la *libertad de prensa* consiste en decir y escribir *lo que a uno le da la gana* equivale a definir a la libertad en general como libertad *de hacer lo que a uno le da la gana*.

Estas definiciones son características de una representación aún ineducada, primitiva y superficial de las cosas. Este asunto es, por lo demás, uno en que es dificilísimo vencer la porfía de la manera

formal de pensar, por el carácter elusivo y ambiguo de todo el elemento de la *opinión*. Tratándose de ella cabe decir no solo que es inestable, particularísima y fortuita, sino también infinitamente variada tanto en su contenido como en sus versiones posibles. Forman parte de la libre expresión, en efecto, no solo la exhortación al robo, al asesinato y a la sedición, etc., sino también el arte y la cultura de la expresión que, tomados en sí mismos parecen completamente generales e indeterminados, pero que pueden esconder también un sentido bien preciso ligado a consecuencias que no se dicen y de las que es imposible establecer si de veras ocurrirán y si están o no contenidas en lo dicho. Esta imposibilidad de determinar la materia y la forma de la expresión verbal impide que las leyes que se refieren a ella alcancen la precisión que se exige de la ley y convierten al juicio sobre ella en una decisión muy *subjetiva* por cuanto el delito, la injusticia y la ofensa tienen en este terreno de la expresión verbal la figura *más subjetiva*. Además, la ofensa está dirigida, en este caso, a los pensamientos, la opinión y la voluntad de otras personas; ellos constituyen el elemento en el cual lo libremente expresado se realiza y alcanza efectividad. Este elemento forma parte de la libertad de los demás y es por eso que depende de ellos si aquella conducta lesiva constituye realmente una acción.

Contra las leyes que regulan la libre expresión se puede proceder de dos maneras. Se las puede criticar demostrando su carácter indeterminado. También se puede mostrar cómo expresarse mediante giros y formulaciones que permiten eludir las leyes y probar que las decisiones judiciales son juicios subjetivos. Además se puede sostener, en caso de que cierta expresión sea tratada como un *acto lesivo*, que no se trata de una acción sino solo de una *opinión*, o de un *pensamiento*, o de meras *palabras*. De este modo se pretende que la mera opinión y la palabra deben ser *impunes* porque no poseen más que una condición subjetiva tanto en su forma como en su contenido, porque *no significan nada y carecen de importancia*. Pero al propio tiempo se pretende reclamar para esta opinión el más *alto respeto y consideración* haciendo valer que es *mi* opinión, mi *propiedad espiritual* y que mis palabras son la expresión y el ejercicio de esta propiedad mía.

Lo esencial fue y será siempre que la lesión hecha al honor de un individuo, la difamación, la injuria, el desprestigio del gobierno, de sus autoridades y funcionarios y, en particular, de la persona del príncipe, el escarnio a las leyes, la incitación a rebelarse, etc., son delitos, actos criminales de diversa gravedad. La indeterminación de estas acciones debida al elemento en que se expresan no las priva de su carácter sustancial. Tal indeterminación solo afecta a la *naturaleza*

y la *configuración* de la reacción a ellas, que está condicionada por el medio *subjetivo* en que tales acciones se llevan a cabo. Es el medio en que se comete la ofensa el que impone la subjetividad del punto de vista, de la reacción, su contingencia, etc. Lo mismo ocurre cuando la reacción consiste en un esfuerzo por prevenir estos delitos como cuando se trata de castigarlos. La manera formalista de pensar oculta, como siempre, el carácter esencial de los asuntos concentrándose en aspectos aislados de su apariencia externa y en abstracciones derivadas de ella.

Las *ciencias* son ajenas a la esfera de la opinión pública (§ 316) porque están lejos de ser opiniones o puntos de vista subjetivos; tampoco practican las insinuaciones, las alusiones y el arte de los giros de lenguaje y de las medias palabras. Ellas expresan el significado y el sentido de manera unívoca, determinada y abierta.

Como el elemento en el cual la opinión y su expresión verbal se convierten en una *acción acabada*, dotada de su propia existencia, es la inteligencia de los otros, los principios y las opiniones de las *demás personas*, resulta que el verdadero efecto de tales acciones, su *peligrosidad* para los individuos, la sociedad y el Estado (§ 218), depende de la condición de este elemento. Una chispa en un polvorín es mucho más peligrosa que sobre tierra, donde desaparece sin consecuencias.

El derecho de la ciencia a expresarse está garantizado por su misma materia y contenido. La expresión injusta está asegurada, o, al menos tolerada, por el menosprecio que provoca. Una parte de estos delitos, que en sí mismos son punibles legalmente, puede ser entendida como una forma de *venganza*. En efecto, hay quienes se sienten oprimidos en su impotencia por los talentos y las virtudes sobresalientes de otros; para reponerse de la superioridad de estos y de la propia insignificancia, hacen como los soldados romanos con sus emperadores. En las marchas triunfales los soldados se vengaban de sus generales por la dureza del servicio prestado bajo sus órdenes, por la obediencia y porque sus nombres no habían figurado en el momento de los honores, cantando canciones burlescas sobre ellos. Esta era una venganza más bien inofensiva, que restituía cierto equilibrio entre los soldados y los emperadores. Pero el otro tipo de venganza, la que es odiosa y malvada, puede ser privada de su efecto por el desprecio y por la manera como el público, que contempla las actividades de los vengativos, se limita a disfrutar de su malicia y a condenarse a sí mismo, cosas que forman parte de la *venganza*.

§ 320

Las posibilidades opuestas de la subjetividad frente al Estado

La *subjetividad* puede tomar dos posiciones opuestas frente al Estado. En su manifestación más *extrema* ella es la voluntad de disolver el Estado existente haciendo valer, mediante la opinión y el raciocinio, su contingencia; esta es la voluntad de destruirse ella también a sí misma. La forma opuesta de subjetividad representa su verdadera actualización: ella se identifica con la voluntad sustancial del Estado. En esta forma, la *subjetividad* constituye el concepto del poder del príncipe; es la *idealidad* del todo del Estado en su conjunto que, en lo tratado hasta ahora, no ha alcanzado todavía su derecho ni adquirido existencia.

II. *La soberanía exterior*

§ 321

El Estado es un individuo soberano

La soberanía nacional o *interna* (§ 278) tiene un carácter ideal en el sentido de que los momentos del espíritu y de su actualización en el Estado, una vez *desarrollados* de acuerdo con su *necesidad, subsisten* como los órganos del Estado. Pero el espíritu, en cuanto libre, es una relación *infinitamente negativa consigo*. Por eso el espíritu no es solo su actualidad como Estado sino que, tan esencialmente como esto es, al propio tiempo, *ser-para-sí* o singularidad excluyente que ha incorporado en sí diferencias existentes que lo separan de otros Estados. El Estado posee, determinado de esta manera, *individualidad*; esta existe, esencialmente, como cierto individuo. En su soberano el Estado es un individuo actual, inmediato (§ 279).

§ 322

Relaciones entre diversos Estados

La individualidad, como ser-para-sí excluyente, se manifiesta *como relación con otros Estados*, cada uno de los cuales es independiente frente a los otros. En esta independencia tiene su *existencia* el *ser-para-sí* del espíritu actual; ella constituye la libertad básica y el mayor honor de un pueblo.

§ 322. OBSERVACIÓN

Los que dicen que un grupo humano, que forma un Estado más o menos independiente que posee su propio centro, desea perder aquella independencia para unirse con otro grupo, saben poco de la naturaleza de los grupos y del sentimiento de identidad que poseen los pueblos independientes.

El primer poder que poseen los Estados cuando surgen en la historia es, por eso, aquella independencia en general, aunque sea completamente abstracta y carezca de un gran desarrollo interno. Es característico de esta manifestación originaria del Estado que ella esté presidida por un individuo, que puede ser un patriarca, un jefe de estirpe u otro.

§ 323

La manifestación de la singularidad del Estado

En las condiciones de la existencia la relación *negativa* del Estado consigo o su singularidad exlusiva, de que hablamos antes, aparece como la relación de un *otro* con un *otro*, como si lo negativo fuese algo *externo*. La existencia de tal relación negativa tiene, por eso, la figura de un suceder mezclado con hechos fortuitos que vienen de *afuera*. Pero esta relación negativa del Estado consigo, o singularidad, es su momento propio más alto; en él reside su infinitud actual, la idealidad de todo lo que contiene de finito. Esta es la sustancia del Estado, su poder absoluto que anonada a todas las cosas particulares, a la vida, a la propiedad y sus derechos y a todas las demás esferas, y que nos trae a la conciencia la inanidad de todas ellas.

§ 324

El reconocimiento del Estado por los individuos

Esta determinación que establece al interés y al derecho de los individuos como momentos evanescentes es, no obstante, lo *positivo* de la individualidad *absoluta* del Estado, esto es, de su individualidad que no es ni contingente ni cambiante. Tal relación del individuo con el Estado y el reconocimiento de la misma es el deber sustancial que los individuos tienen. Su deber consiste en mantener la individualidad sustancial, la independencia y la soberanía del Estado, exponiendo su

fortuna y su vida, o sacrificándolas si fuera necesario; le sacrificará, también, si es preciso, su opinión y todo aquello que está comprendido en el ámbito de la vida.

§ 324. Observación (sobre la individualidad de los Estados y la guerra)

Se razona perversamente cuando, a propósito de los sacrificios que el Estado puede pedir a los individuos, se comienza por identificar al Estado con la sociedad civil. Pues, si el Estado no fuera más que eso su fin último sería el de *asegurar la vida y la propiedad*, cosas que no se pueden lograr sacrificando aquello que se trata de *preservar*, sino al contrario.

En lo que indicamos antes está contenido el *momento* ético de *la guerra*, que no debe ser visto como un mal absoluto o como una mera contingencia externa; no hay que pensar que la guerra tiene su fundamento casual en las pasiones de los poderosos o de los pueblos, en injusticias o, en general, en cosas que no debieran ser. Pues los asuntos de naturaleza contingente suceden por casualidad y en este destino suyo reside precisamente su necesidad. El concepto y la filosofía en general hacen desaparecer el punto de vista de la mera casualidad; la ven como *apariencia* y en ella no conocen sino a la esencia, a la necesidad. Es *necesario* que lo finito, esto es, la propiedad y la vida, sean *establecidas* como contingentes pues en esto consiste la concepción de la finitud. Esta necesidad tiene, por una parte, la figura de la fuerza natural que determina que todo lo finito es mortal y transitorio. En el Estado, en cambio, como entidad ética, se priva a la naturaleza de aquel poder y la necesidad es elevada a la condición de obra de la libertad, de algo ético. Aquella transitoriedad de lo finito se convierte en algo *querido* por los individuos; la negatividad que sirve de fundamento se convierte en la individualidad sustancial propia del Estado ético.

La situación bélica es el momento en el cual la idealidad de las *cosas particulares obtiene su derecho* y se actualiza. La vanidad de los bienes temporales, que habitualmente no pasa de ser una frase edificante, se convierte en cosa seria. La guerra tiene el siguiente significado, que ya he formulado en otra parte (en *Üeber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* de 1802). "Conserva la salud ética de los pueblos haciéndolos indiferentes a los valores finitos establecidos, tal como el movimiento de los vientos preserva al mar de la descomposición en que lo sumiría una calma duradera. Del mismo modo ocurriría con los pueblos si se prolongara la paz y, peor aún, si fuese eterna".

Luego nos referiremos a la cuestión de si las guerras necesitan o no que se las justifique; y también a la de si lo que propongo es una *mera* idea filosófica, o, como se lo llama también, una justificación de la *providencia*.

En la guerra aparece una forma de idealidad que se presenta a propósito de una relación contingente externa del Estado con otro Estado. ¿Es esta idealidad la misma que hace de los poderes internos del Estado momentos orgánicos de este? Entre los fenómenos históricos encontramos esta misma idealidad bajo otra figura: las guerras exitosas han anulado los movimientos de descontento político internos y han fortalecido el poder del Estado nacional. Otros fenómenos históricos ilustran la misma cosa, como, por ejemplo, el de los pueblos que, incapaces de soportar la soberanía nacional, o temerosos de ella, fueron sometidos por otros pueblos. Luego lucharon por su independencia con poco éxito y honor porque el Estado estaba poco organizado en su aspecto interno; su libertad murió de miedo de morirse. Considérese, además, el caso de Estados que no tuvieron la garantía de su independencia en sus fuerzas armadas sino en otros medios (como ser, en la pequeñez de su territorio comparado con el de sus vecinos) y que pudieron subsistir con una Constitución interna que no aseguraba de por sí la paz ni en los asuntos nacionales ni en los exteriores. Todos estos casos ilustran la cuestión de la individualidad de los Estados.

§ 325

El estamento militar

El sacrificio por la individualidad del Estado es la relación fundamental que todos tienen con él y, por eso, tal sacrificio es un *deber universal* de los individuos. Tal relación es *uno de los aspectos* de la idealidad que se opone a la realidad de la subsistencia singular de los entes singulares. Ella se convierte en una relación particular a la que corresponde un grupo estamental que la representa. Este es el *estamento del valor militar*.

§ 326

El Estado en armas

Los conflictos entre Estados pueden ser ocasionados por cualquier aspecto *especial* de sus relaciones. Ocuparse de estos conflictos es la función principal de aquella parte del Estado dedicada a su defensa.

Sin embargo, cuando el Estado como tal está en peligro de perder su independencia, el deber llama a todos los ciudadanos para que lo defiendan. Cuando el conjunto de la sociedad se convierte en una fuerza que actúa desde dentro de su vida hacia afuera, la guerra defensiva se convierte en guerra de conquista.

§ 326. OBSERVACIÓN

La fuerza armada del Estado, el *ejército permanente*, se convierte en un *estamento* dedicado a la defensa, que es su propósito particular, de acuerdo con la misma necesidad con que los demás momentos, intereses y negocios particulares del conjunto se vuelven una familia o estamentos de industriales, de servidores públicos, de comerciantes. Se puede razonar largamente acerca de la conveniencia o inconveniencia de establecer ejércitos permanentes, y la opinión suele inclinarse a considerarlo inconveniente porque el concepto del asunto es más difícil de comprender que sus aspectos singulares externos. Además, los intereses y fines de la particularidad (el gasto de un ejército permanente tiene que ser financiado por un alza de los impuestos, por ejemplo) son más importantes en la conciencia de la sociedad civil que lo que es absolutamente necesario, que es estimado por este punto de vista como un mero instrumento.

§ 327

El carácter del valor

El valor es, en sí mismo, una *virtud* formal por cuanto él consiste en abstraer máximamente de todos los fines, las posesiones, los placeres y la vida particulares; él representa la libertad frente a todos estos contenidos. Pero esta negación opera de una *manera externa* y la enajenación que resulta no es de naturaleza intrínsecamente espiritual. La motivación íntima del valor puede ser esta o aquella, indiferentemente; el resultado de la acción valiente puede incluso faltar en la *conciencia* del agente y estar presente solo para otros.

§ 328

Valor personal y soberanía del Estado

La verdadera importancia del valor como disposición de ánimo reside en su relación con el fin último auténticamente absoluto que es la *soberanía*

del Estado. La *actualización* de este fin último es la obra del valor; ella está mediada por el sacrificio de la realidad personal. Esta relación entre la persona que se sacrifica valientemente y la soberanía del Estado contiene las contradicciones más agudas, como ser: la *enajenación* que trae consigo el sacrificio que es, sin embargo, la *existencia* real de la propia libertad; la máxima *independencia* de la conciencia de sí individual que existe, sin embargo, solo como parte del mecanismo de un *orden externo*, las fuerzas armadas, y como *servicio* militar; la obediencia total y la renuncia a la propia opinión y razonamiento, y, con ello, la *ausencia* del espíritu propio y, a pesar de ello, la *presencia* instantánea, vasta e intensísima, del espíritu y la acción más decididos; la conducta personal más hostil contra ciertos individuos acompañada, sin embargo, de la completa indiferencia y hasta de la buena voluntad hacia ellos como individuos.

§ 328. OBSERVACIÓN

Exponer la vida es mejor que limitarse a temer a la muerte pero es, en cualquier caso, algo meramente negativo; carece, por ello, de determinación y de valor para sí. Es lo positivo, el fin, el contenido el que le da al valor un significado. Los ladrones, los asesinos también exponen la vida con el fin de cometer sus delitos y los aventureros, con el de llevar a cabo sus ocurrencias; ellos tienen, por tanto, ese valor aunque a sus acciones les falta el contenido positivo.

El principio del mundo moderno, que es el *pensamiento* y lo *universal*, le ha dado al valor una forma superior; ahora aparece como un fenómeno más mecánico, no debido a la acción de esta persona *singular* sino debido a alguien que actúa como *miembro* de un todo. Asimismo ya no parece dirigido contra personas singulares sino en general contra un todo hostil. De este modo el valor personal ya no se presenta como personal. De aquel principio moderno depende, por eso, la invención de las *armas de fuego*; no se trata de una invención casual pues estas armas son las que transformaron la forma puramente personal del valor en su versión más abstracta.

§ 329

La corona, a cargo de las relaciones exteriores

La dirección hacia afuera del Estado reside en que, siendo un sujeto individual, excluye de sí a los otros sujetos de los que se diferencia.

Su relación con los demás Estados le corresponde, por eso, al poder de la corona. Solo esta comanda de manera inmediata y exclusiva a las fuerzas armadas, conduce las relaciones con otros Estados mediante embajadores y otros enviados, hace la guerra, establece la paz y acuerda tratados.

B. *El derecho internacional*

§ 330

Las relaciones internacionales y el deber ser

El *derecho internacional* se genera a partir de las *relaciones* entre Estados independientes. Lo que hay en este derecho de *absoluto* tiene la forma del *deber-ser* pues depende, para actualizarse, de *varias voluntades-diferentes*, cada una de las cuales es un *soberano*.

§ 331

El reconocimiento recíproco entre Estados

El pueblo organizado como Estado es el espíritu en su racionalidad sustancial y en su actualidad inmediata; por esto es el poder absoluto en la *tierra*. Los Estados existen, en consecuencia, cada cual en su independencia soberana, unos contra otros. Cada cual tiene el derecho absoluto principal de ser soberano *para el otro*, esto es, el derecho de *ser reconocido* por el otro como lo que es. Pero este es un mero derecho formal y la exigencia de reconocimiento del Estado, simplemente por ser tal, no es más que abstracta. Si es, de hecho, el absoluto que pretende dependerá del contenido del Estado, de su Constitución, de su situación. Además, el reconocimiento, que consiste en que el otro Estado lo vea como siendo lo mismo que él, idéntico pero otro, depende, a su vez, del punto de vista y de la voluntad del otro.

§ 331. Observación

El *individuo no puede actualizarse* como persona sin relaciones con otras personas (§ 71, *et passim*). Del mismo modo el Estado no llega a ser un verdadero individuo sin relaciones con otros Estados (§ 322). La legitimidad de un Estado y también, en la medida en que mantiene relaciones exteriores, la del poder de su monarca, tiene dos

aspectos. Por un lado la legitimidad es una relación enteramente *vuelta hacia adentro*; (los Estados no deben inmiscuirse en los asuntos internos de otros Estados). Por el otro lado, es esencial que la legitimidad se *perfeccione* mediante el reconocimiento de los demás Estados. Tal reconocimiento requiere de una garantía, a saber, que el Estado reconozca a su vez a los que deben reconocerlo a él. El reconocimiento entraña respeto mutuo de la independencia del otro y, en este sentido, los Estados no pueden permanecer indiferentes a los sucesos internos de los demás Estados.

En el caso de los pueblos nómadas y, en general, en el de los que tienen un nivel bajo de cultura, se plantea el problema de la medida en que se los puede considerar como Estados. El punto de vista religioso, que solía dominar las relaciones de los pueblos judío y mahometano, puede implicar una oposición entre pueblos vecinos que es un obstáculo insalvable para que se establezca la identidad general entre ellos, que es un requisito del reconocimiento mutuo.

§ 332

Carácter contractual de las relaciones entre Estados

La actualidad inmediata en que los Estados existen unos con otros se particulariza en múltiples relaciones, cuyo carácter procede del arbitrio independiente de las partes, y adquiere, por eso, la naturaleza formal de los *contratos* en general, que son compromisos entre diferentes voluntades arbitrarias. El *contenido* de estos contratos es, sin embargo, infinitamente menos variado que en la sociedad civil; pues los individuos dependen en innumerables sentidos unos de los otros en la sociedad civil mientras que los Estados independientes son, principalmente, totalidades que satisfacen sus necesidades ellos mismos.

§ 333

Los tratados internacionales

El principio fundamental del derecho internacional, esto es, la ley universal que debiera valer absolutamente entre los Estados, se refiere a los *tratados* internacionales. Esta ley difiere del contenido particular de los tratados positivos por su universalidad; establece que, por ser los tratados entre naciones la base de las obligaciones mutuas entre Estados, ellos *deben ser respetados*. Pero como las relaciones internacio-

nales están regidas por el principio de la soberanía nacional, resulta que ellas se encuentran, de hecho, en Estado de naturaleza. Los derechos de cada nación *se actualizan* solo de acuerdo con las voluntades particulares de las mismas pues falta entre las diversas naciones la voluntad universal que tuviera poderes legales sobre ellas. Aquel principio universal referente al respeto de los tratados solo manda lo que *debe ser*. Por eso es que las relaciones internacionales son de hecho una mezcla en la que se alternan el respeto de los tratados con la ruptura de los mismos.

§ 333. Observación

No hay un pretor que juzgue en asuntos internacionales; a lo sumo habrá, accidentalmente, árbitros y mediadores, de acuerdo con la voluntad particular de las naciones comprometidas. Kant propone la noción de una *paz perpetua*, que sería establecida por una organización de naciones para arreglar todas las disputas. Esta organización sería un poder reconocido por todos los Estados que actuarían como árbitro en los conflictos de manera que las naciones no tuvieran que recurrir a la guerra para solucionarlos. Tal organización de naciones presupone el *acuerdo* entre los Estados. Este acuerdo podría fundarse sobre bases morales, religiosas o de otra clase pero descansaría siempre, en último término, sobre la voluntad particular soberana. Por esta razón estará siempre plagada de contingencias.

§ 334

Los conflictos internacionales y la guerra

Los conflictos internacionales no pueden ser resueltos más que por la *guerra* cuando falta el acuerdo entre las voluntades particulares de las naciones. Los Estados tienen, por la amplitud de sus dominios y las múltiples relaciones entre sus ciudadanos, ocasiones sobradas para considerar que sus intereses han sido lesionados. Pero es imposible determinar de una vez por todas cuáles de estas violaciones son rupturas de tratados específicos, o lesiones al honor y la independencia del Estado. Como el Estado puede considerar que en cualquiera de los asuntos que le conciernen, por pequeño que sea, está en juego su infinitud y su honor, resultará susceptible a las ofensas en diversos grados. Su susceptibilidad será tanto mayor en aquellos casos en que, poseyendo una individualidad poderosa, la nación se siente inclinada, después de un largo período de tranquilidad interior, a buscarse y a encontrar una actividad más allá de sus fronteras.

§ 335

Preparación para la guerra eventual

Además, el Estado no puede limitarse, como entidad espiritual, a considerar la *realidad* de la lesión cometida contra él. Tendrá, además de la *representación* de la ofensa, la idea de que el otro Estado constituye un *peligro* amenazante para él; hará cálculos de la mayor o menor verosimilitud de un ataque, tratará de adivinar las intenciones del otro y estas representaciones pueden causar nuevos conflictos.

§ 336

Particularidad del Estado y bienestar de la nación: §§ 336-337

Los Estados autónomos en sus relaciones recíprocas se oponen entre sí como voluntades *particulares* y hasta la validez de los tratados depende de esto. La *voluntad particular* del Estado tiene por *contenido* al *bienestar* del-todo. Este propósito es la ley más alta de su conducta respecto de otros Estados. Y no podría ser de otro modo pues en la idea del Estado, precisamente, queda superada la contradicción entre el derecho (como libertad abstracta) y el contenido particular que lo llena (el bienestar de la nación). Por eso es que el primer reconocimiento que se les confiere a los Estados (§ 331) se les da en cuanto son totalidades *concretas*.

§ 337

El bienestar sustancial del Estado es el que le corresponde por ser cierto Estado *particular* con determinados intereses y situación; con sus circunstancias externas peculiares y las relaciones establecidas en sus tratados. El gobierno es, en tal caso, un *saber particular* y no la providencia en general (§ 324, Observación). Del mismo modo, el propósito del Estado en sus relaciones con otros Estados y el principio de justicia con el que juzga las guerras y los tratados no es una noción universal de carácter filantrópico sino, más bien, su propio bienestar lesionado o amenazado en su *peculiaridad determinada*.

§ 337. OBSERVACIÓN

Se solía hablar mucho de la contradicción entre moral y política y de la exigencia que la segunda se adaptara a la primera. Aquí solo

corresponde decir que el bienestar de un Estado tiene un derecho preeminente comparado con el bienestar de un individuo. La sustancia ética, el Estado, tiene su derecho en una existencia concreta y es esta existencia y no un pensamiento universal de esos que son considerados como imperativos morales, la que constituye el principio de la acción y de la conducta del Estado. La opinión que opone moral y política condena a esta última a ser supuestamente injusta siempre; tal opinión descansa sobre una representación superficial de la moral, de la naturaleza del Estado y de su relación con el punto de vista moral.

§ 338

La guerra y el derecho internacional

Debido a que los Estados se reconocen mutuamente como tales subsiste un lazo entre ellos aun *durante la guerra*, la situación en que falta el derecho y se imponen la violencia y el azar. Gracias a este lazo los Estados cuentan unos para otros como existencias absolutas y hasta la guerra misma es considerada, mientras se hace la guerra, como algo pasajero. Por eso la guerra implica el principio del derecho internacional según el cual ella debe salvaguardar la posibilidad de la paz; es preciso, por eso, respetar a los embajadores, por ejemplo, y no hacer la guerra contra las instituciones nacionales del enemigo, contra la vida pacífica de las familias y de las personas privadas.

§ 339

Las costumbres nacionales y la guerra

En lo restante, la conducta de un Estado hacia otro en la guerra y en la paz depende principalmente de las *costumbres* de la nación. Así, por ejemplo, el hacer prisioneros o no durante la guerra; cuáles son los derechos que el Estado les reconoce a los ciudadanos de otro Estado para el comercio privado en tiempos de paz, etc. Las costumbres de que dependen estas relaciones son la conducta general interna que se mantiene igual en todas las circunstancias.

§ 340

Paso de las relaciones internacionales a la historia universal

Debido a que los Estados se relacionan entre sí como *particulares* sus relaciones son el juego agitado de la íntima peculiaridad de sus

pasiones, intereses, fines, de sus talentos y virtudes, de su violencia, de sus injusticias y maldades. Forma parte de este gran espectáculo, asimismo, la contingencia externa. Se trata de un juego en el cual el todo ético, la autonomía del Estado, se expone a la contingencia. Los principios de los *espíritus de los pueblos* son limitados debido a su particularidad; es en ella que las naciones tienen, como individuos *existentes*, tanto su actualidad objetiva como su autoconciencia. Por eso es que los destinos y los hechos de las naciones que forman parte de las relaciones internacionales son una manifestación de la dialéctica de la finitud. De estas relaciones entre los espíritus nacionales procede el espíritu *universal*, el *espíritu del mundo*; mediante este proceso él se hace ilimitado y ejerce su derecho, que es el derecho supremo, sobre los espíritus nacionales en la *historia universal* en cuanto esta es el *tribunal del mundo*.

C. *La historia universal*

§ 341

El destino de las cosas particulares en la historia

El *espíritu universal* existe en la *historia universal*; esta es el *elemento* de su actualidad, que tiene un alcance tanto interior como exterior. El espíritu universal existente es intuición e imagen en el arte; es sentimiento y representación en la religión, y en la filosofía es pensamiento puro y libre. La historia universal es un tribunal porque en medio de la absoluta universalidad de esta historia lo particular no es más que algo *ideal*: las realidades abigarradas de los penates, de la sociedad civil, de los espíritus nacionales se disuelven en el elemento universal y quedan reducidas a la condición de momentos subordinados del todo que los abarca, sitúa y mide, que los juzga. El movimiento del espíritu en este elemento de la historia del mundo está destinado a exponer esta relación entre las cosas particulares y lo universal absoluto.

§ 342

El espíritu se manifiesta y se conoce en la historia

La historia universal no es, sin embargo, solo el tribunal que hace valer *su poder* sobre las cosas particulares sino que es, *también*, la

exposición y la *actualización del espíritu universal*. En efecto, aquel tribunal no representa solo la necesidad abstracta e irracional de un destino ciego. Más bien, como él es la *razón* misma, y esta, en su conciencia espiritual de sí, es saber, resulta que la historia universal es, al propio tiempo que un juicio, un proceso de exhibición en el que se muestra el espíritu y de toma de conciencia mediante el cual el espíritu se conoce y actualiza. La razón desarrolla sus momentos a partir de su *concepto* y, con ellos, la autoconciencia y la libertad del espíritu universal, que llega a saberse y a ponerse de manifiesto en esta historia.

§ 343

La actividad del espíritu: exteriorización y retorno

La historia del espíritu no es más que lo que él mismo hace; el espíritu es su actividad. Ahora bien, lo que hace es a sí mismo, es decir, su acción consiste en convertirse aquí en objeto de su propia conciencia como espíritu para captarse explicitándose ante sí mismo. Esta captación o concepción de sí es su ser y su principio. Cuando el proceso de aprehensión de sí se completa, el espíritu se exterioriza y pasa más allá de sí por cuanto ha alcanzado su meta. Su consumación es su enajenación. El espíritu que capta o concibe de *nuevo* aquella primera concepción, para expresarlo formalmente, es el que retorna de la exterioridad a su propio interior. La captación del captar y el retorno a sí del espíritu son el mismo movimiento. El espíritu que lo efectúa es de orden superior comparado con lo que era cuando se aprehendió por primera vez.

§ 343. Observación

La cuestión de la perfectibilidad del hombre, planteada por Lessing en su escrito *La educación del género humano*, pertenece a este contexto en que se trata del desarrollo del espíritu. Los que afirmaron tal perfectibilidad adivinaban algo acerca de la naturaleza del espíritu. En efecto, es propio del espíritu estar regido por la ley que manda conocerse; y, habiendo captado lo que se *es*, llegar a ser una figura superior a aquella que al comienzo constituía el ser propio. Pero los que rechazan la noción de la perfectibilidad encuentran que *espíritu* es una palabra vacía y que la historia es el juego intranscendente de esfuerzos y pasiones

contingentes *meramente humanos*. Aunque se valgan a propósito de la historia de las expresiones *Providencia y plan de la Providencia* para decir su fe en un poder superior, estas representaciones son huecas para ellos que sostienen expresamente, por lo demás, que el plan de la Providencia es algo incognoscible e incomprensible para ellos.

§ 344

La función positiva de las cosas particulares en la historia: §§ 344-345

Los Estados, los pueblos y los individuos que forman parte de la actividad del espíritu universal surgen en el ámbito de sus respectivos *principios particulares determinados*; el espíritu se expone y se actualiza a propósito del carácter y de la entera situación de aquellas realidades regidas por principios. Los pueblos y los individuos son conscientes de las formas manifiestas del espíritu y se dedican al interés del mismo. Pero, al propio tiempo, son también instrumentos inconscientes y partícipes de aquel proceso interior en el que aquellas figuras se disuelven mientras el espíritu absoluto trabaja preparando su paso a la próxima etapa superior de su actualización.

§ 345

La justicia y la virtud, el mal y la violencia, las pasiones, el esplendor de la vida individual y de la colectiva, la felicidad y la desgracia de los Estados, tienen su significado y valor determinados en la esfera de la conciencia, son juzgados allí y se les imparte justicia, aunque esta no sea perfecta. La historia universal no pertenece al mismo orden que estos puntos de vista y sus valores. En ella la idea del espíritu universal, un momento necesario de aquella historia, alcanza su *derecho absoluto*. El pueblo que en ese momento encarna al espíritu universal alcanza la felicidad y la gloria, sus acciones prosperan y sus fines se realizan.

§ 346

Los principios naturales inmediatos en la historia

Como la historia es la conformación del espíritu mediante el suceder, mediante la realidad natural inmediata, encontramos que en ella las etapas que recorre el espíritu son *principios naturales inmediatos*. Tales principios son una pluralidad dispersa debido, precisamente, a

que son naturales: lo propio de la naturaleza es la exterioridad mutua de lo vario. A *un pueblo* le corresponde *uno* de estos principios, que será la existencia *geográfica* y *antropológica* de ese pueblo.

§ 347

Cada pueblo tiene su época en la historia

A un pueblo le corresponde, como vimos, uno de los mencionados principios como parte de su existencia *natural*; su relación con él consiste en que le ha sido encomendada la tarea de la realización de tal principio. Lo que está en proceso de desarrollo es la autoconciencia del espíritu del mundo: la efectuación del principio representa una etapa de este proceso. Mientras lleva a cabo la tarea encomendada el pueblo a cargo de ella *domina* esa época de la historia universal; *solo podrá* (§ 346) *hacer época en la historia una sola vez*. Los demás pueblos contemporáneos suyos están, frente al derecho absoluto que tiene el pueblo portador de la etapa actual del espíritu del mundo, carentes de derechos. Ellos no cuentan en la historia universal tal como tampoco cuentan aquellos cuya época ya ha pasado.

§ 347. Observación

La historia especial de un pueblo histórico-universal contiene, en parte, (1) el desarrollo de su principio desde sus comienzos hasta que florece como autoconciencia ética libre. Este es el momento en que tal pueblo incide en la historia universal. Aquella historia contiene, además, (2) el período de su decadencia y descomposición. Esta es la manera como se manifiesta en un pueblo el surgimiento de un principio superior: como el negativo de su propio principio. Con esto pasa el espíritu al principio superior y el curso de la historia universal se muestra a propósito de *otro pueblo*. Este de la decadencia es un período a partir del cual el pueblo pierde el interés absoluto; puede recibir positivamente el principio superior, y formarse de acuerdo con él pero, como se trata de algo recibido, ya no se conducirá con vivacidad y frescura íntimas respecto de él. Es posible que tal pueblo pierda su autonomía en este momento o que se conserve bien o mal como Estado o como parte de un grupo de Estados. Puede empeñarse en múltiples empresas nacionales y comprometerse en luchas externas pero las actividades con que mate el tiempo estarán dominadas por el azar.

§ 348

La acción histórica es individual

Son *individuos* los que están a cargo de todas las acciones, por tanto, también de las histórico-universales; ellos son las subjetividades (§ 279, Observación) que le dan actualidad a lo sustancial. Los individuos son lo vivo de la acción sustancial del espíritu del mundo e inmediatamente idénticos con ella; por eso tal acción se les oculta a los agentes individuales y no es ni un objeto ni un fin para ellos (§ 344). El mundo contemporáneo no los *honra* ni les agradece estas acciones (§ 344) ni tampoco lo hace la opinión pública posterior. Porque le dan una forma subjetiva individual a las acciones del espíritu del mundo, la opinión pública les concede a los individuos su parte de *fama inmortal*.

§ 349

El surgimiento del Estado en la historia

Inicialmente un pueblo no constituye un Estado. El paso que dan una familia, una horda, un clan, una multitud, etc., para convertirse en Estados equivale a la realización *formal* de la idea universal en estas entidades colectivas. Sin tal forma estos grupos carecen, en cuanto no son más que sustancia ética *implícita*, de la objetividad que viene de ser una encarnación de leyes generales y universalmente válidas. En efecto, tanto a sus propios ojos como a los de otros es preciso que la existencia se justifique y sea reconocida; para ello es necesario que se rija por determinaciones pensadas tales como leyes e instituciones universales. La autonomía de un pueblo, por ejemplo, no es más que formal si le falta una legislación objetiva y una racionalidad establecida y no constituye soberanía.

§ 349. Observación

Hasta la opinión corriente estima que una situación patriarcal no es una Constitución ni un pueblo patriarcal, un Estado. La independencia de este pueblo no constituye su soberanía. Antes de comenzar la verdadera historia lo que hay es, por una parte, la inocencia inerte y estúpida y, por la otra, la valentía de la lucha formal por el reconocimiento y la venganza (§§ 331 y 57, Observación).

§ 350

El matrimonio y la agricultura, bases del Estado

EL derecho absoluto de la idea es presentarse en la forma de determinaciones legales e instituciones objetivas, las cuales comienzan con el matrimonio y la agricultura (§ 203, Observación) y se extienden hasta las instituciones del Estado moderno. La forma de la actualización de la idea puede parecer a veces como decreto divino y beneficio o como violencia e injusticia. Este derecho es el *derecho* que tienen los *héroes* a fundar Estados.

§ 351

Los pueblos luchan por el reconocimiento

Debido a lo que se explicó en el parágrafo anterior ocurre que las naciones civilizadas consideran y tratan como bárbaras a otras más atrasadas que ellas en lo relativo a los momentos sustanciales del Estado; creen que tienen un derecho desigual y que la autonomía de estos pueblos atrasados no es más que algo formal. Así tratan los pueblos pastores a los cazadores y los agricultores a los pastores y a los cazadores, por ejemplo.

§ 351. Observación

Las guerras y conflictos que se producen en tales circunstancias tienen un rasgo que les confiere significado para la historia universal. Este reside en que tales conflictos son luchas por el reconocimiento que se libran a propósito de cierto contenido determinado.

§ 352

Los cuatro reinos de la historia universal: §§ 352-354

Las ideas concretas, esto es, los espíritus de los pueblos, tienen su verdad y su determinación en la idea concreta en cuanto *universalidad absoluta* o sea, en cuanto espíritu del mundo. Aquellos espíritus de los pueblos son los que efectúan la actualización del espíritu del mundo y son los testigos y adornos de su grandeza. En cuanto espíritu este

último no es más que el proceso de su actividad de conocerse absolutamente, de liberar, con ello, a su conciencia de la forma natural inmediata y de retornar a sí. Los *principios* de las configuraciones de esta autoconciencia a lo largo de su proceso de liberación son *cuatro*; esto es, hay cuatro *reinos* histórico-universales.

§ 353

La autoconciencia del espíritu universal tiene *primero* como principio, en su revelación *inmediata*, a la figura del espíritu *sustancial*, o a la identidad de aquella autoconciencia. En esta figura la individualidad está todavía hundida en su esencia y carece de justificación para sí. Esta etapa del espíritu en desarrollo corresponde, en la historia universal, al reino oriental.

El *segundo* principio es el conocimiento de este espíritu sustancial. Se convierte en el contenido positivo y la plenitud de la primera figura; será, como *ser para sí*, su *forma* viviente, la individualidad ética *bella*. En la historia lo actualizan los griegos.

El *tercero* de estos principios es la profundización en sí del para sí que se sabe. En este proceso la autoconciencia alcanza la infinita oposición con la objetividad, que ha sido abandonada por el espíritu. Esta etapa corresponde al reino romano.

La *cuarta* figura tiene como principio al vuelco completo de esta oposición del espíritu: en su interior él encuentra su verdad y su esencia concreta y está reconciliado y como en su casa en la objetividad que antes se le oponía. Debido a que este espíritu retornado a la primera sustancialidad (puesto que ha recuperado su unidad perdida por un momento), es el que *viene de vuelta de la oposición absoluta*, produce y sabe su verdad propia como pensamiento y como mundo actualizado de leyes. El principio de la reconciliación es actualizado por la Europa cristiana, en particular por el norte protestante.

§ 354

De acuerdo con estos cuatro principios hay los siguientes *cuatro reinos histórico-universales*: 1. el *oriental*; 2. el *griego*; 3. el *romano*; 4. el *germánico*.

§ 355

1. El reino histórico oriental

Este primer reino histórico, el oriental, proviene de la totalidad natural del patriarcado. Se caracteriza por tener una visión sustancial,

no articulada, del mundo. Es una teocracia política; el gobernante es, al propio tiempo, sacerdote mayor o dios; la Constitución del Estado y las leyes son lo mismo que la religión así como los mandamientos y las costumbres morales y religiosas hacen las veces de leyes del Estado y la justicia. La personalidad individual desaparece sin derechos en el esplendor de ese conjunto; la naturaleza exterior es inmediatamente divina o un ornamento de Dios y la historia de la realidad es, simplemente, poesía. Las diferencias que se van desarrollando en varios aspectos de las costumbres, del gobierno y el Estado se convierten, sustituyendo a las leyes que regían a las costumbres sencillas, en pesadas ceremonias, complicadas y supersticiosas. Son consecuencias arbitrarias del poder personal y del gobierno caprichoso. La articulación de los estamentos constituye un orden natural rígido de castas. En el Estado oriental nada es constante y lo que es firme está petrificado. Dotados de vida parecen solo sus movimientos hacia afuera, que se convierten en furia elemental y en destrucción. La tranquilidad interior es una mera vida privada que se hunde en la debilidad y en la lasitud.

§ 355. Observación

En la gestación de los Estados la espiritualidad todavía *sustancial* y natural constituye, *como forma*, el punto de partida absoluto de la historia de cada Estado. Este momento de la espiritualidad sustancial ha sido estudiado a propósito de casos singulares. Con profundidad y erudición se refiere a él el libro del Dr. Stuhr, *De la decadencia de los Estados naturales* (Berlín, 1812). Este trabajo hace posible la comprensión racional de la historia de la Constitución y le abre el camino a la de la historia en general. El principio de la subjetividad y de la libertad consciente de sí aparece en este estudio a propósito de la nación germánica, aunque, como el libro alcanza solo hasta la decadencia de los Estados naturales, no lleva su tema más que hasta este punto. El momento inicial del Estado aparece, en parte, como uno de movilidad inquieta, de arbitrariedad humana y de descomposición; por otra parte, se presenta en su figura peculiar de *disposición de ánimo* que todavía no se ha desarrollado y convertido en la objetividad de la sustancia consciente de sí, en la *legalidad* orgánica.

§ 356

2. El reino histórico griego

Este reino histórico se funda en la unidad sustancial de lo finito y lo infinito, pero él no está en plena posesión de este fundamento;

solo lo tiene como algo misterioso, que se recuerda oscuramente, que fue rechazado y se encuentra, más bien, en cavernas y en imágenes de la tradición. Tal fundamento surge del espíritu que se diferencia hasta convertirse en espiritualidad individual y en luz del conocimiento; moderado y transfigurado, llega a ser belleza y eticidad libre y serena. En una situación histórica de este tipo surge el principio de la individualidad personal. Todavía esta individualidad no aparece ocupándose consigo misma, o como subjetividad, sino sostenida en su unidad ideal. Por esta razón el conjunto se descompone en un círculo de espíritus nacionales particulares; por otra parte tenemos las dos siguientes consecuencias del desarrollo insuficiente de la individualidad. (1) La última decisión de la voluntad no le corresponde hacerla a la subjetividad de la autoconciencia que es para sí sino a un poder colocado más alto que tal autoconciencia y que está fuera de ella (§ 279). (2) La particularidad propia de las necesidades no ha sido incorporada aún en la libertad sino separada y excluida de esta en la forma de un estamento de esclavos.

§ 357

3. El reino histórico romano

Aquí se produce la diferenciación que desgarra infinitamente a la vida ética en los dos extremos de la autoconciencia *personal* privada, por un lado, y la *universalidad abstracta*, por el otro. La oposición, que se genera a partir del conflicto entre el punto de vista sustancial de la aristocracia y el principio de la personalidad libre de la forma democrática, se desarrolla en dos direcciones. En el medio aristocrático, la oposición lleva a la superstición y a la afirmación de un poder frío y codicioso; en el democrático produce la corrupción de la plebe. El todo se disuelve y termina en la desgracia general y en la muerte de la vida ética. La individualidad de los diferentes pueblos que habían integrado el imperio romano termina en la unidad mortuoria del panteón; todos los individuos son degradados a la condición de personas privadas, *iguales entre sí* y dotadas de derechos formales. El único lazo entre las partes de este colectivo es una voluntad arbitraria abstracta que ha de potenciarse monstruosamente para mantenerlo unido.

§ 358

4. El reino histórico germánico

El espíritu y su mundo se pierden y se precipitan en el dolor infinito de esta pérdida. Pero había un pueblo preparado para este momento,

el pueblo *israelita*. El espíritu rechazado y recogido en sí se recupera del extremo de su absoluta *negatividad*; en un *vuelco* absoluto capta la *positividad absoluta* de su interioridad. Capta el principio de la unidad de la naturaleza divina y humana; la reconciliación de la verdad objetiva y de la libertad, que se han manifestado en la autoconciencia y la subjetividad. Este es el principio que le ha sido encomendado actualizar a los pueblos del norte de Europa o germánicos.

§ 359

La división de los dos mundos

La interioridad del principio espiritual en desarrollo es abstracta todavía: existe sentimentalmente en la forma de fe, esperanza y caridad, de reconciliación y solución de todas las oposiciones. Esta interioridad despliega su contenido para actualizarlo y elevarlo a la racionalidad consciente de sí. Quiere fundar un reino *terrenal* que proceda de cierta disposición de ánimo de fidelidad y compañerismo entre individuos libres, pero este reino de la subjetividad es, al propio tiempo, también un reino de la más cruda arbitrariedad y barbarie de las costumbres. El reino terrenal se enfrenta a un mundo del más allá, a un reino *intelectual*, que tiene que contener, sin duda, la verdad de su espíritu, pero que la tiene todavía *impensada*. Porque la verdad del espíritu no ha sido pensada aún queda el más allá sumido en la barbarie de la representación. En cuanto poder espiritual sobre la disposición anímica actualizada, aquel más allá se comporta como una fuerza terrible y carente de libertad.

§ 360

La reconciliación de lo mundano y lo supramundano

Los reinos mundano y supramundano libran una dura batalla; su diferencia se ha convertido en una oposición absoluta a pesar de que ambos tienen sus raíces en *una* unidad e idea. Por una parte, la Iglesia degrada su cielo tanto en realidad como para la representación, convirtiéndolo en una existencia del más acá terrenal y en algo mundano. Por la otra parte, al contrario, lo mundano eleva su independencia abstracta a la categoría de pensamiento, lleva al principio del ser y del conocer racionales y hasta la racionalidad del derecho y de la ley. Moviéndose así los contrarios en direcciones opuestas desaparece implí-

citamente la oposición misma entre lo mundano y lo supramundano. El presente se desembaraza de su barbarie y de su injusta arbitrariedad y la verdad abandona su más allá y su ocasional fuerza arbitraria. De este modo una auténtica reconciliación se torna objetiva. Esta reconciliación exhibirá al *Estado* como la imagen y la actualidad de la razón. En él encontrará la autoconciencia la actualidad de su saber y de su voluntad sustanciales desarrollados orgánicamente. En la *religión* hallará al sentimiento y a la representación de su propia verdad como esencia ideal. Pero en la *ciencia* encontrará el conocimiento conceptual libre de esta verdad, que es una y la misma en todas sus manifestaciones complementarias: el *Estado*, la *naturaleza* y el *mundo ideal*.

El índice alfabético de materias incluido en la edición impresa fue preparado a máquina por la editorial, sin consultar a la autora. Como deja mucho que desear se ha juzgado preferible no incluirlo aquí.